عزمي بشارة

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



في الإجابة عن سؤال:
ما السلفية؟

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟/ عزمي بشارة.

255 ص.؛ 22 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 209-221) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-212-7

1. الإسلام - دعوات سلفية. 2. الإسلام والسياسة. 3. الأصولية الإسلامية.
4. الحركات الإسلامية. 5. التطرف الديني. 6. التكفير. 7. الإسلام - دفع مطاعن.
8. الوهابية (دعوة إسلامية) أ. العنوان.

320.557

العنوان بالإنكليزية

What is Salafism?

by Azmi Bishara

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2018

المحتويات

تقديم 7

الفصل الأول: عن السلفية 9

الفصل الثاني: عن التكفير 67

الفصل الثالث: السلفية والحركات الإسلامية 89

الفصل الرابع: الوهابية في هذا السياق 153

المراجع 209

فهرس عام 223



تقديم

كان من المفترض أن يكون هذا النص في الأصل مقدمةً نظريةً لكتاب عن تنظيم الدولة (داعش) يتولى المؤلف تحريره ويصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد اعتمد النص في هيكله الأول على ملاحظات سبق أن كتبتها عن السلفية إبان عملي على مخطوطة قديمة لم تنشر، عملت عليها قبل أن أكتب كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. وبعد أن كادت المقدمة أن تكتمل، رأيت، بالتشاور مع الزملاء في المركز العربي للأبحاث، أن تصدر في كتاب مستقل، وذلك **أولًا** خشية أن ينشأ انطباع من نشرها في بداية ذلك الكتاب أن تنظيم الدولة ما هو إلا اشتقاق طبيعي من السلفية والوهابية في نوع من تاريخ الأفكار، و**ثانيًا** بسبب تحولها إلى دراسة مستقلة. وفضّل الكاتب أن يكتب مقدمة أخرى متعلقة بالتنظيم خاصة بالكتاب. وشرع فورًا في العمل على أن تصدر هذه الدراسة كمؤلَّف قائم بذاته بعنوان «أطروحات بشأن السلفية والوهابية»، وذلك قبل أن ينتهي العمل على البحث الجماعي لباحثي المركز عن تنظيم الدولة (داعش)، والذي يقوم المؤلف بتحريره.

يشكر الكاتب كل من ساعده في تحويل هذه المقدمة إلى كتاب، خصوصًا الباحث في المركز العربي للأبحاث الأستاذ رائد السمهوري الذي خصص بعض وقته وجهده لمساعدة الكاتب في

المصادر والتحرير وإبداء الملاحظات القيّمة، وكذلك قسم الأبحاث في المركز، وخصوصًا الصديق الباحث جمال باروت الذي تابع تحكيم الكتاب مع القراء، وتشاركنا الحوار في بعض الأفكار والمراجع التي وردت فيه، فضلًا عن قسم التحرير والإصدارات في المركز على إعداده للنشر.

الفصل الأول

عن السلفية

يبدو لي أن مصطلح السلفية أكثر إثارة للأسئلة النقدية مما يوحيه الاستعمال الشائع له اليوم، وهو ما ألخصه في إعادة طرح سؤال: ما هي السلفية؟ قد يبدو هذا السؤال بسيطًا، لكن التعمق فيه وتفكيكه ما زالا مفيدَين بسبب انتشار استخدام المصطلح من دون تدقيق، والفهم التبسيطي الاختزالي له. وهذا هو، بالتحديد، الهدف من معاودة طرحه نقديًا.

يتلخص معنى السلفية الأول الذي يخطر بالبال في العودة إلى «الكتاب والسنة»، ونبذ «البدع» و«المُحدَثات». وهذا هو أبسط تعريفاتها المجمع عليه وأوجزها. لكننا إذا ما حفرنا في هذا التعريف الموجز نجد أن السلفية ما هي إلا معطى تاريخي بحت يعبّر عن وجود سلفيات سنية وشيعية متعددة، لا سلفية واحدة، بقدر ما يمكن التمييز في داخل كل سلفية من هذه السلفيات بين ما يمكن عدّه سلفيات فرعية وحتى مدارس سلفية . لكن الاستعمال المهيمن اليوم، أكان ذلك في دراسات الشرق الأوسط أم في دراسات الإسلاميين، يحيل على منظومة أفكار متجانسة وصلدة متماسكة، بينما الحقيقة التاريخية تتمثل في كون ذلك الاستعمال معقدًا وحافلًا بالاتجاهات المتعددة.

أصبح هذا الموضوع راهنًا، مرة أخرى، بعد صعود تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، مثلما حصل في مرحلة صعود «القاعدة» بعد حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 وتشعباتها في اليمن والجزائر وغيرهما. ويتساءل السياسيون والإعلاميون في الغرب، حين يبحثون في مسألة هذه التنظيمات، عن معنى السلفية، والإسلام السياسي، بل الإسلام كله، وذلك من دون التوقف للتفكير، ولو لحظة، في أن من غير الممكن اشتقاق تنظيم مثل داعش من الإسلام بـ «أل» التعريف، إلا إذا أسقطنا، قبل ذلك، تصوراتنا على وقائع وَتواريخ مختلفة، وجمعنا تصوراتنا الاستجماعية هذه تحت تسمية «الإسلام».

لا يمكن فهم التنظيمات المذكورة والظواهر المختلفة التي ترافقها من دون فهم السياق الاجتماعي الثقافي الذي تكونت وصعدت فيه، والصراع بينها وبين النظم السياسية في الدول الإسلامية ذاتها، وليس بين الإسلام والغرب إلا بشكل استطرادي مبني في أيديولوجيا تلك التنظيمات على أن النظم الحاكمة تلك متماهية مع الغرب أو متكيفة معه، أو هي نظم الغرب. وهو صراع دائر حول قضايا مثل أزمة الدولة، وأزمات الهوية، والعلاقة بين الذاكرة والتاريخ، والقضيّة الوطنيّة، والقضايا الاجتماعيّة، والاندماج، وإشكاليات الظواهر الاجتماعية الثقافية الجديدة الناتجة عن عملية التحديث، وقضية فلسطين، وغيرها من القضايا.

لم يتخذ تيار السلفية، في بدايات تشكله وبنائه، هذه التسمية، بل درج في المدونات التي تنتمي إلى الحنابلة وطبقاتهم المبكرة في القرنين الرابع والخامس استخدام مصطلح «أهل الأثر» أكثر من مصطلح «السلفيون». ومن هنا وُصِف الحنابلة الذين شُدِّد على

الارتباط بينهم وبين المصطلح بـ «أصحاب الآثار» أو «الأثريون»، من حيث يعنون بهم أتباع «السلف الصالح» من الصحابة ومن «اتبعهم» في السلسلة الشهيرة في خاتمة كل دعاء وخطبة عند أهل السنّة عمومًا: «اللهم صلّ على نبينا محمد وآله وأصحابه والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين»، ما يفيد إعادة إنتاج متواصلة للأثر.

إن العودة إلى الحفر في التاريخ تأتي غالبًا بنتائج مخالفة، وأحيانًا مناقضة للترسيمات عنه. ومن هذا القبيل الاصطدام بين تاريخ السلفية (تاريخ السلفيات على التحقيق)، وتاريخ نشوء مفهومها ومصطلحها وتطورها من جهة، وترسيماتها المنتجة والمستهلكة اليوم على نطاق واسع حتى في الكتابات الأكاديمية «المعتبرة» من جهة أخرى. وأخص من ذلك الدراسات الشرق أوسطية المعاصرة التي تخلت عن الحفر التاريخي في المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية، والذي قامت عليه دراسات من سُمُّوا بـ «المستشرقون»، بغض النظر عن سلامة استنتاجاتهم.

لكن التبسيطات الأكاديمية، في مابعد الاستشراق، أو الدراسات الشرق أوسطية في الجامعات الغربية، على الرغم من أنها لا تحب وصفها بالاستشراق، بل تنفر منه، أخذت تميل، بفعل تأثرها بالنقد الجذري الإبيستمولوجي للاستشراق التقليدي، إلى تجاهل ما أنجزته تلك الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية، أكانت نتائجها مصيبة أم معقولة أم زائفة. وهذا يتصل بمواصلة الجهل الحقيقي لبعض تلك الدراسات بالنصوص التاريخية، وبأصول المفاهيم التي يدرسونها. فالمستشرقون المعاصرون المضادون للاستشراق، في الظاهر وبحسب الادعاء، يجهلون المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية ولا يقرأونها، وغالبًا ما لا يقرأ حتى النقديون منهم مؤلفات الباحثين

العرب المعاصرين، إذ انتقلوا، غالبًا، إلى دراسات إقليمية موجهة إلى القراء الغربيين أو صناع القرار في الغرب، أو لهم جميعًا، وبينما كان إنتاج المستشرقين الكلاسيكيين يتمتع بقيمة علمية مستقلة في إطار تقديم خبرة أكاديمية لدوائر صناعة القرار المعنية بالشرق، أو خارج هذا الإطار، فإن القيمة العلمية تلك ضامرة في إنتاج من جاء بعدهم لمصلحة العودة إلى مختصرات أو ترسيمات «جاهزة»، أو إلى نصوص جزئية منتقاة.

لأعلن مشكلتي مع الاستشراق بلغة بسيطة، أقول إن الدراسات الاستشراقية محصورة معرفيًا بالنظرة النمطية أو وجهة النظر التي تبني ثنائية شرق/ غرب، على فروق جوهرية معرفية، بل ممزوجة بالنزعة العرقية، والتي تخللت التاريخانية وعلوم الاجتماع واللغة والأنثروبولوجيا على الخصوص، أو ترى الإسلام (بـ«ال» التعريف) كائنًا قائمًا بذاته، ومركَّبًا في الظواهر وثابتَ الجوهر، يحول المسلم إلى «كائن ديني» فحسب! لكن المؤلفات الاستشراقية العظيمة عن الإسلام لا تستحق وصمها بذلك على طول الخط؛ فهذه النظرة النمطية المرتبطة باحتكار الغرب للمعرفة والقوة وفتحه للقارات جغرافيًا ومعرفيًا، كانت تسم «طقمًا» أوسع، يشمل كتابات الرحالة والقناصل وكتّاب التقارير عن المنطقة والانفعالات الأدبية في الأدب الغربي بـ «المتخيّل عن الشرق» و«سحره». ومن الضروري التمييز بين المؤلفات الاستشراقية الرصينة، مع ضرورة نقد تلك المؤلفات على الصعد المعرفية والمنهجية والبحثية المختلفة. ولنتذكر أن بعض هؤلاء المستشرقين كانوا يعرفون العربية أكثر من معرفة بعض نقاد الاستشراق، ويحترمونها ويحققون مخطوطاتها بما أفاد الثقافة العربية أكثر مما أفادها بعض نقاد الاستشراق الذين

يتعالون على العرب والعربية، ولا يقتبسون مؤلفًا عربيًا كلاسيكيًا، فضلًا عن باحث عربي واحد، في مؤلفاتهم.

هذا ما يشكل مقدمة لي كي أسائل مفهومًا آخر مرتبطًا بمفهوم السلفية هو مفهوم الأصولية المستخدم في الأدبيات الشرق-أوسطية المعاصرة، والتي لا تعدّ الأصولية متماهية مع السلفية بمعناها الدقيق الاصطلاحي فحسب، بل مرادفة أيضًا للحركات الإسلامية كلها اليوم، على اعتبار أنها حركات إحيائية وسلفية وصحوية. وفي هذا ضلال معرفي وبحثي كبير. فالأصولية مفهوم مستورد من تسمية كنائس بروتستانتية أميركية لعودتها إلى أصول الدين والنص التوراتي. ونحن لا نعتقد أنها مفارقة تاريخية أن مصطلح الأصولية (fundamentalism) الحديث، ممنهجًا في نصوص وموزعًا في كتيبات ترمي إلى وضع إجابات عن كافة هموم العصر وتحدياته التي تواجه البروتستانتية، من الشيوعية مرورًا بالليبرالية حتى الداروينية، قد استُخدم في بداية القرن العشرين بهذه الطريقة في نفس المناطق المزدهرة في كاليفورنيا الجنوبية التي أنتجت هوليوود وأشدّ أنماط الحياة الاستهلاكية إثارة. لقد موّل الأخَوان الشديدا التدين ميلتون وليمان ستيوارت، المغتنيان من التنقيب عن النفط، عملية كتابة هذه الكراريس والكتيبات السجالية، وإصدارها وتوزيعها مجانًا. وكان عنوان هذه السلسلة: *The Fundamentals: A Testimony of Truth* (**الأصول** - أو الأسس - **شهادة حق**). إنها، إذًا، سلسلة من المعالجات الفكرية المدافعة عن المسيحية وعقائدها، من قصة الخلق والثالوث، حتى العجائب التي قام بها السيد المسيح.

إنها الكراسات التي ساهمت في إيجاد المصطلح وتعميمه[1]. ولا بد من رؤية العلاقة بين الأمرين؛ فمنهجة الفكر الأصولي المسيحي في السجال مع النظريات الحديثة وتحديات اليسار والليبرالية ونمط الحياة وأنماط الوعي العلمانية، لم تجرِ في مناطق انتشار التدين الشعبي في جنوب الولايات المتحدة ووسطها، بل في جنوب كاليفورنيا، حيث تنامت تحديات الحداثة وأنماط الحياة الجديدة[2]. وانتشرت، من تلك المناطق، تسمية موجات الصحوة الدينية بـ «الأصولية».

لذلك، إذا صح أن نقول «مسيحية/ ات» وليس «مسيحية»، و«إسلام/ ات»، وليس «الإسلام»؛ فإنه يصح بدرجة أكبر أن نقول «أصوليات» (fundamentalisms) حتى داخل الدين الواحد، فالأصولية طريقة تفكير، ونهج، وسلوك، وتوجه، لا تقوم بذاتها، بل ترتبط بنمط تدين معين، سواء أكان مؤسسيًا أم شعبيًا (جماهيريًا في عصرنا)، أم حركيًا مثلًا. وطبعًا، تجري هذه العودة الى الأصول في ظروف تغيرات اجتماعية كبرى، تتضمن رغبة في الحفاظ على الهوية أو إعادة إنتاجها في مواجهة الجديد الذي ينتج عن التطور في

(1) سلسلة من 90 معالجة صدرت في 12 مجلدًا عن معهد دراسات التوراة في لوس أنجلس، خلال الأعوام 1910-1915. وقد كُتبت وصدرت دفاعًا عما عدّه المبادرون أساس الديانة المسيحية بموجب المذهب البروتستانتي ضد تيارات معاصرة مثل الليبرالية والاشتراكية ونظريات النشوء والارتقاء، وضد الكاثوليكية طبعًا، وغير ذلك من التيارات الفكرية المؤثرة في الغرب. وعُدّت هذه السلسلة تأسيسًا للأصولية، بوصفها مصطلحًا، بل حتى قاعدة فكرية منسقة.

(2) يُنظر دراسة مهمة عن مصادر الأصولية الأميركية الحديثة عند:
Malise Ruthven, *Fundamentalism: A Very Short Introduction*, Very Short Introductions; 116 (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004).

حالات، أو لغرض التطور والتكيف مع التغيرات من دون التنازل عن الأصول، بل بـ «تطهيرها» مما علق بها. وكثيرًا ما نجد ذلك حتى في الطائفة الدينية الواحدة. فثمة مصادر وعي مختلفة للعودة لما يعدّ أصولًا، وتؤسَّس عليها أنماط متفاوتة من التدين. وليس غريبًا، إذًا، أن يعرِّفَها مركز مشروع بحث الأصولية في الأكاديمية الأميركية – وقد كثرت مثل هذه المشاريع طوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين – بالقول إنها «استراتيجيا أو استراتيجيات يحاول عبرها مؤمنون واقعون تحت ضغط أن يحافظوا على هويتهم المميزة بوصفهم شعبًا أو جماعة»[3].

هذا المفهوم يتعارض تمامًا مع المفهوم الإسلامي الكلاسيكي الراسخ لـ «الأصولي»، والآتي من خارج العلوم الاجتماعية حتمًا، من حيث إن الأصولي، اصطلاحًا، هو المنسوب إلى علم أصول الفقه (المنهج أو العلم الذي يحكم عملية إنتاج النصوص الفقهيّة العمليّة في العبادات والمعاملات في ضوء أصول أو أدلة تحكم إنتاج تلك الأحكام)، أو علم أصول الدين (أي علم العقائد أو ما يمكن تسميته اللاهوت). أي إن مصطلح «الأصولي» في الفهم الكلاسيكي الإسلامي في مضمونه المعرفي المحدد له يقوم على الاستقلال والرأي والاجتهاد في ضوء الأدلة أو الأصول، وهو ما يعرف بـ «المجتهد المستقل»، وليس على الاتباع وإعادة إنتاج التقليد. وما يهمنا من ذلك أن مفهوم «الأصولي» الراسخ في الفكر الإسلامي هو على عكس مفهومه في الاستخدام المعاصر والرائج

---

(3) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Introduction, in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, Fundamentalism Project; v. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 3.

لمفهوم الأصولية. إنه في التراث الإسلامي مفهوم مختلف عما تستخدمه تلك الدراسات الإسلامية المعاصرة في المماهاة بين السلفية والأصولية. وقد يخلق استخدامه، بوصفه ترجمة مصطلح fundamentalism الآتي من سياق آخر تمامًا، إرباكًا لا حاجة إليه، بل ربما يؤدي إلى تزييف وتضليل في السياق الثقافي العربي، إلا إذا سبقه شرح موسع عن أصول مصطلح العلوم الاجتماعية المستورد هذا.

ليس تاريخ مفهوم السلفية بسيطًا، لكنه معقد. وما زالت الموضوعية العلمية تحتم علينا الحديث عن سلفيات متنوعة حتى المرحلة المعاصرة. ولنأخذ «جردةً» لسلفيات إصلاحية ودعوية وجهادية وعلمية وسنية وشيعية ...إلخ: هل السلفية مرحلة زمنية «مباركة» وفق تعبير محمد سعيد رمضان البوطي، لا «مذهب إسلامي»؟[4]، أم هي مذهب فقهي واعتقادي في وقت واحد؟ أم هي مذهب اعتقادي فحسب؟ أم هي نزعة موجودة في شتى الاتجاهات المذهبية الإسلامية حنبلية وغير حنبلية؟

هذه أسئلة عديدة تشكل مدخلًا أساسيًا لفهم العلاقة بين السلفية والسلفية الوهابية؛ فخلافًا لسلفية أهل الأثر القدامى من «أهل الحديث» أو «أهل السنة والجماعة» في القرن الثالث وما بعده، وكذلك خلافًا لسلفية ابن تيمية بين أواخر القرن السابع والربع الأول من القرن الثامن الهجريين، فإن الوهابية تميزت بمماهاتها بين السلفية والحنبلية؛ فهي حنبلية ما بعد أحمد بن حنبل التي أعادت

(4) محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1990).

تخيل أحمد بن حنبل وجعلته هو نفسه حنبليًا، كما فعلت أشعرية الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري، والشيعية الإمامية بعد الإمام السادس جعفر الصادق وسلسلة الأئمة. ولا يعادل المتخيل شيئًا زائفًا «مختلقًا» بقدر ما يعادل عملية إعادة تركيب المفهوم أو إعادة بنائه، يكون فيه مفهومًا «جديدًا»، ويسهم في صناعة معناه من جديد، غير أنه يحيل على تجذر في ما سبقه على غرار ديناميكية الأفكار في تاريخ الفكر، تمدّ لها جذورًا في ما سبقها، لتأصيل نفسها.

كان مصطلح السلفية أشدّ التباسًا في معناه حتى من الأصولية[5]، وذلك قبل أن يستقر على تعريف ضيق نسبيًا يختص بتيار ديني مذهبي اعتقادي محدد. ولكن مؤخرًا عادت الظواهر التي يطلق عليها تسمية «سلفية» فتعددت حتى ضاق المصطلح بها، مع أن البعض يراها متشعّبةً عن تيار «أصلي» واحد، وهو ما يبرر تاريخيًا جمعها تحت عنوان السلفية.

يعني مصطلح السلفية في الأصل، في دلالته العامة، التزام القرآن والسنّة وحدهما، والاستناد إلى سيرة الرسول وأقواله وأفعاله والسلف الصالح؛ أي الصحابة (ولا سيما الخلفاء الراشدين) والتابعين، في إنزال أحكام الكتاب والسنّة على الواقع العيني. وهذا تعريف مجمل بالطبع، فالمعيار في ما ينسب إلى السلف عندهم هو

---

(5) يرى العالم السلفي السعودي صالح الحصيّن الأصولية المترجمة عن الأصل الإنكليزي fundamentalism مرادفة للتطرف، وتمثّل خطرًا على العقول والأرواح والمواهب والإيمان والإنسانية. ويتمسك بأن عقيدة السلف هي عقيدة الوسطية والاعتدال. يُنظر: صالح بن عبد الرحمن الحصيّن، **الأعمال الكاملة لفضيلة الشيخ صالح بن عبد الرحمن الحصيّن**، جمع وإعداد رائد السمهوري (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014)، ص 568-569.

ما أجمعوا عليه، وما أجمعوا عليه فيه خلاف: إجماع من؟ القرون المفضلة كلها أو ما يكثفه حديث «خير القرون»؟ أم الصحابة وحدهم من دون التابعين وتابعيهم؟ وإذا قيل القرون المفضلة كلها، فهناك خلاف في تحديد معنى القرن: أهو مئة عام؟ أم هو الجيل؟ لكن السلفية المعاصرة لا تدخِل في هذا التدقيق البتة، وربما تراه من فضول القول، وتفضّل الإطلاقات العامّة مثل: قال السلف، وفعل السلف، وهذا هو منهج السلف ...إلخ. وتقدّم السلفية النص والأثر على العقل، في الجملة، وعلى الرأي القائم على الدليل العقلي، عند حصول التعارض[6]، ومن هنا احتدام الاستقطاب بين «أهل الحديث» و«أهل الرأي» منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين على نحو خاص. ولا يقتصر المنهج السلفي في فهمه على ظواهر النصوص والآثار، بل يحاكي أيضًا تفاصيل سلوك النبي محمد في حياته اليومية والخلفاء الراشدين، وغيرهم من الصحابة بوصفهم بشرًا، أو الأئمة في حالة الشيعة.

يعني الاستناد إلى القرآن والسنّة وأقوال الصحابة والتابعين أن كل ما عدا ذلك «بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار». وتستوي في ذلك مراجع الشيعة ومراجع السنّة. ولا يغير من هذا التماثل البنيوي أو بالأحرى الوحدة الإبيستمولوجية الادعاء أن الشيعة مختلفون عن السنّة في فتح باب الاجتهاد، ولذا يميزون بين «الأخباريين» و«الأصوليين» الذين دار صراع طويل بينهم واحتدم في القرن الثامن عشر. و«الأخباريون» عند الشيعة يعادلون على وجه الضبط «الحنابلة» في المجال السنّي. لكن يثار هنا سؤال عن مدى

(6) لابن تيمية كلام دقيق عن هذه المسألة في مقدمة كتابه الشهير **درء تعارض العقل والنقل**، سيأتي الكلام عليه لاحقًا.

اجتهادية المجتهدين الإماميين إزاء ما يُدّعى أن الشيعة ظلوا فاتحين باب الاجتهاد على خلاف السنّة الذين أغلقوه. وهذا تبسيط رائج بدوره على غرار تبسيطات فهم السلفية والأصولية؛ فالمجتهدون الشيعة أقرب إلى ما صنفته علوم الحديث بـ «مجتهد في المذهب» وليس المجتهد المستقل أو المطلق[7]. لكن إدماج الرأي في أدلة الاجتهاد جعلهم يتميزون من «أهل الحديث» من أهل السنّة الذين ضمر لديهم دليل الرأي (الذي كان تيارًا قويًا يمثله أبو حنيفة وعثمان البتّي وربيعة الرأي وغيرهم، ثم غلبت الأثرية عبر الزمن)، في حين أنهم (أي المجتهدين الشيعة) لا يجتهدون خارج نطاق أقوال أئمتهم، والقياس عليها، مع أنهم توسعوا أكثر من السنّة في تأكيد الاجتهاد بعد «إغلاقه»، وانشطروا إلى «أخباريين» و«أصوليين».

أشاعت التبسيطات علاقة ماهوية بين السلفية والوهابية، بينما هي علاقة إشكالية؛ إذ تمثل الوهابية فيها استعادة تخيلية لنسخة محددة من السلفية هي السلفية الآثارية أو الحنبلية (وحين نقول الحنبلية فنحن نعني حنبلية ما بعد أحمد بن حنبل؛ هذه الحنبلية التي أعادت الوهابية تخيله وبَنَت أقواله وأخباره أو ما نسب إليه، وهي أخبار لا تخلو من تعارض وتعدد، فغدا مذهب الحنابلة مذهبًا عقديًا وفقهيًا في آن معًا)[8].

---

(7) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، 2009)، ص 340-341.

(8) جورج مقدسي، **الإسلام الحنبلي**، ترجمة سعود المولى؛ راجعه وقدم له رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 70، قارن بـ: وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ترجمة رياض الميلادي؛ مراجعة فهد بن عبد الرحمن الحمودي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 221.

وتشترك السلفية الحنبلية مع السلفية الإمامية في كونها نشأت منذ البداية بوصفها مذهبًا فقهيًا واعتقاديًا في الوقت ذاته. أما بقية المذاهب الفقهية الإسلامية فلن تقترن فيها علاقة غالبة بين الاعتقاد والمذهبية الفقهية إلا خلال مرحلة تطور طويل، استغرقت نحو أكثر من قرن ونصف قرن، مثل الاقتران الغالب بين الأشعرية والشافعية والمالكية، وبين الماتريدية والحنفية ...إلخ. وتعني المذهبية الفقهية - الاعتقادية ما يمكن تكثيفه بـ «مذهب - دين»، وهذا ما يميز السلفيتين السنّية الحنبلية والشيعية الإمامية من بقية الجوانب السلفية في المذاهب الأخرى. وقد تميزت كافة المذهبيات الفقهية الاعتقادية بجوانبها السلفية المكينة؛ بيد أن الحنبلية تميزت في تفردها باعتبار نفسها سلفية خالصة فقهًا واعتقادًا، أي على مستوى أصول الفقه وأصول الدين معًا[9].

لكن مصطلح السلفية يروج حاليًا في الدراسات العربية والشرق - أوسطية، أو «السوق» البحثية لدراسات الإسلام، على أنه يخص نمط تدين متزمت في الجزيرة العربية، لكن هذا النمط ليس خاصًا بالجزيرة العربية، فهو يشمل العالم الشيعي أيضًا، أي أنه ليس سنّيًا فقط بل هو شيعي أيضًا.

نقول إن مصطلح السلفية كان ملتبسًا لأنه استُخدم تارة للتدليل على المحافظة والارتداد إلى السلف، وطورًا للتدليل على الحفاظ على الهوية، على الرغم من قبول قيم التقدم والحرية، ولا سيما حين استعيدت السلفية أو أعيد بناؤها في حالة الإصلاح الديني الحديث في العالم الإسلامي، دعوةً إلى العودة إلى «الأصل» المؤسس

(9) وهو ما حلله جورج مقدسي في: مقدسي، **الإسلام**.

المتخيّل، الخالي من «البدع» و«الشوائب» و«المحدثات». وليس هذا خاصًّا بالإسلام من الناحية التاريخية البنيوية، بل ثمة نظائر له وأشباه في المسيحية. ومن هنا مماثلة الإصلاحيين الإسلاميين؛ مثل جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) وعبد الرحمن الكواكبي (1849-1902) الداعين إلى أصل خال من المزيدات، بالإصلاح الديني اللوثري في المسيحية. ففي كل إصلاح ديني عودة إلى أصول الدين وإلى السلف الصالح، من أجل تنقية الدين من شوائب تعدّ دخيلة عليه (بدع وضلالات)؛ وهي التي تمنع تقدمه وتطوره مع العصر وفق هذا النمط من السلفية الإصلاحية. ويشمل ذلك عادات منتشرة في التدين الشعبي مثل كرامات الأولياء وشفاعاتهم وغيرها. فمعارضة هذه العادات لم تكن حكرًا على الوهابية بل تبنتها التيارات الإصلاحية أيضًا. وقد روى طه حسين قصة طريفة له مع والده بعد أن أنهى عامه الأول في الأزهر وتتلمذ على محمد عبده، محورها قراءة والده كتاب **دلائل الخيرات** الذي فيه توسل بالأولياء والصالحين، وقد اعتبره طه حسين الشاب كلامًا فارغًا، وردّ على سؤال والده الشيخ الغاضب من كلامه «أهذا ما تتعلمه في الأزهر؟» قائلًا: «نعم، وتعلمت في الأزهر أن كثيرًا مما تقرأه في هذا الكتاب حرام يضر ولا ينفع. فما ينبغي أن يتوسل إنسان بالأنبياء والأولياء، وما ينبغي أن يكون بين الله والناس واسطة، وإنما هذا لون من الوثنية»[10].

أما من زاوية العلاقة الوظيفية بين السلفية الإصلاحية الإسلامية والحداثة، فمثال علال الفاسي (1910-1974) في استخدام

---

(10) طه حسين، **الأيام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 178-179.

السلفية بهذا المفهوم مشهور؛ فقد جمع بين الدعوة الديمقراطية والوطنية والتمسك بما هو أفضل ما في إرث الإسلام الصحيح عند السلف من زاوية نظره الإصلاحية. ونجد هذا الموقف بشكله الكلاسيكي عند محمد عبده، وعند رشيد رضا (1865-1935) بدرجة أشد تأكيدًا للسلفية، وأقل التزامًا بضرورات الإصلاح، ولا سيما في مراحله المتأخرة. تلاميذ عبده كثر، ومنهم الحداثيون، وقد انقسموا في عشرينيات القرن العشرين إلى قوميين ليبراليين مصريين، وسلفيين من أتباع رشيد رضا الذي جمع كتابات «الأستاذ الإمام»، وأعلن نفسه التلميذ الأقرب والأوفى لعبده. فقد كان محمد عبده يكلفه أحيانًا بإجابة السائلين نيابة عنه. «وراح يشدد على الإرث الإسلامي المحض لعبده [...] وأظهر السلفي في صورة المثقف الإسلامي الملتزم بمسار الحياة السياسية والاجتماعية، المعادي للممارسات الطرقية، القاطع جذريًا مع طبقة العلماء، والممثل أخيرًا لبرجوازية مدينية صغيرة بعيدة عن الأوساط السائدة»[11]. كانت هذه سلفية المدن العربية التي تركت لفحات التحديث عليها بصمات سريعة، والتي دعت إلى نشر الممارسة الدينية الصحيحة، والتخلص من البدع والشعوذة الغريبة عن روح الإسلام والمكرسة للتخلف، وإلى الدفاع عن قدرة الإسلام على تأصيل نفسه بالعودة إلى أصله في لجة التأثيرات الحديثة على التقليد الإسلامي، بل القول بقابليته لاستيعاب كثير منها بعد تخيل أصول لها في الإسلام.

يمكن اعتبار محمد رشيد رضا صاحب مجلة **المنار** ارتدادًا جدليًا عن إصلاحية محمد عبده الفكرية والتعليمية الحقيقية، إلى

---

(11) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 77.

سلفية جمال الدين الأفغاني المناضلة. لكنه ارتداد جدلي يتضمن المرور بتجربة فكر عبده، ويجري بوثوق من تجاوز إصلاحية عبده في عودة إلى النصوص والآثار. لكن في مراحل إنتاجه المتأخرة، ولاسيما بعد فصل الكماليين السلطنة عن الخلافة (1922)، ثم إلغاء الخلافة (1924)، وقطيعته مع الهاشميين التي تعود في الحقيقة إلى نحو عام 1917 خلال مرحلة «الثورة العربية الكبرى»، وذلك بتأييده آل سعود، دعا رضا إلى استعادة الخلافة[12]، في حين كانت فكرة الوحدة الإسلامية في نظر عبده فكرة جنونية: «أما السعي في توحيد المسلمين، وهم كما هم، فلم يمر بعقل أحد منهم، ولو دعا إليه داع لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين. إن الغرض الحقيقي من الدعوة إلى جامعة الدين [...] ينبغي أن يفهم منه فقط رغبة المسلمين في أن يستعين بعضهم ببعض على إصلاح ما فسد من عقائدهم أو اختل من أعمالهم، ومدافعة ما ينزل بهم من قحط أو ظلم أو بلاء»[13].

عاد رضا إلى النشاط السياسي المكثف الذي عزف عنه عبده عائدًا بصورة ما إلى الأفغاني، لكن مع تعديل: فقد اقتصرت السياسة في حالة الأفغاني على الاتصال بالحكام وحثهم وتوجيه النصح لهم، في حين أن السياسة عند رضا تبدأ بالتأثر بالحركات السياسية حتى

---

(12) وكان آخر ما فعله في حياته لقاء الأمير سعود بن عبد العزيز، ومات في طريق عودته إلى بيته.

(13) محمد عبده، «رد على حديث هانوتو الأخير»، **المؤيد** (29 ربيع الأول 1318هـ [29/ 7/ 1900])، وفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 273.

وإن كانت شعبية وعلمانية الطابع. وهي سياسة عامة مكتوبة منشورة دعائية. وعبرت عن نشاطاتها في الحركة السياسية الجمعياتية العامة والحديثة في توجهاتها في العقدين الأخيرين من تاريخ الدولة العثمانية؛ **فكان رضا من مؤسسي حزب اللامركزية الإدارية العثماني في** شباط/ فبراير 1913وواضعي برنامجه[14]، وكان نائبًا لرئيس المؤتمر السوري (1919-1920) الذي أقر دستورًا علمانيًا، إلا في الأحوال الشخصية، حتى جاء الإخوان المسلمون وحوّلوا مسألة الأحوال الشخصية إلى سياسة حزبية جماهيرية، عنوانها جماهير المدن وفئاتها الوسطى خصوصًا، كما الحركات الوطنية في عصرهم.

يمكن اعتبار محمد رشيد رضا صاحب **المنار** استيعابًا جدليًا لإصلاحية محمد عبده الفكرية والتعليمية الحقيقية، مع العودة بها إلى سلفية جمال الدين الأفغاني المناضلة. إنه حالة تجاوز وإعادة للسلفية تتضمن المرور بتجربة فكر عبده. ويتعلق الأمر هنا على

(14) بيان حزب اللامركزية الإدارية العثماني، في: **العمران**، السنة 18، العدد 725 (24 شباط/فبراير 1913)، ص 4، تأسس حزب اللامركزية الإدارية في مصر في عام 1912، وكان من أبرز القائمين عليه مجموعة من الشوام المقيمين في مصر، وهم رفيق العظم (دمشق) ورشيد رضا (طرابلس) وشبلي الشميل (لبنان) واسكندر عمون (لبنان) وسامي الجريديني (لبنان) وحقي العظم (دمشق) ومحب الدين الخطيب (دمشق). وكان رفيق العظم رئيسه، واسكندر عمون نائب رئيسه، وحقي العظم أمينًا لسره. وقد جعل من القاهرة مقره، وأقر فتح فروع له في أي مدنية أو قرية عثمانية إذا ما وجد فيها عشرة يعتنقون مبدأ الحزب في إدارة بناء الامبراطورية العثمانية على أساس اللامركزية. وعلى الرغم من أن عضوية الحزب كانت مفتوحة لكافة العثمانيين المؤمنين باللامركزية، فإنه كان عربيًا بدرجة أساسية، ولذلك لم يندمج في حركته إلا العرب (محمد عزة دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، ج 1 (صيدا، لبنان: المطبعة العصرية، 1950)، ص 34).

الخصوص بمراحل تطور رضا، وهو، في فهمنا، رشيد رضا الثاني بعد الفصل بين الخلافة والسلطنة، وهو الفصل الذي استرشد بمبادئ الإصلاح الإسلامي نفسه، وقد استشعر رضا محقًا أن الفصل مقدمة لإلغاء الخلافة نفسها. هذا ما شخصه ألبرت حوراني بقوله إن الفصل بين السلطنة والخلافة في عام 1922 شكل تبريرًا لخطوة عام 1924 الحاسمة بإلغاء منصب الخلافة[15]. ولذلك يبدو رشيد رضا الثاني معجبًا بسلفية الوهابيين وعودتهم إلى ابن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م) وابن قيّم الجوزية (691-751هـ/ 1292-1350م)، وإلى القرآن والسنّة النبوية، ومحاربة البدع والطرق الصوفية والمظاهر التي «اندست» في الإسلام من تقاليد وديانات أخرى. وهذا هو رشيد رضا الثاني المعجب بالعودة إلى الإسلام البسيط السابق، والذي يثني على بغض محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ/ 1703-1791م) للتقليد، مع نقده الوهابية للغلو في «بعضهم» حتى نفّروا المسلمين منهم. ويرى أن من الإصلاح الديني «قلع جراثيم التقليد، واجتثات شجرة التعصب للمذاهب»[16].

خلافًا لافتراضات رضا الذي بنى عليها إعجابه بابن عبد الوهاب، لم يتجاوز الأخير المذهبيات الفقهية بل ذوّب فهمه السلفي للإسلام في مذهبية فقهية - اعتقادية، هي المذهبية الحنبلية المتخيلة، فتمذهب بدوره من حيث يدعي تجاوز المذهبيات

(15) يُنظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط 3 (بيروت: دار النهار، 1977)، ص 191.

(16) يُنظر: محمد رشيد رضا، «فاتحة السنة الثامنة»، مجلة **المنار**، مج 8، ج 1 (1 محرم 1323هـ/ 7 آذار/ مارس 1905)، ص 1.

الفقهية. ونقوم هنا بتمييز سلفية ابن عبد الوهاب من سلفية أخرى إصلاحية، شكلت قاعدة فكرية لنمط التدين الحركي السياسي الذي تمتد جذوره إلى السلفية والإصلاح في الوقت ذاته.

حث رضا على الاجتهاد من منطلق قناعته أن الإسلام ملائم لكل عصر. ولا شك في أن المدارس الإصلاحية السلفية أعجبت بالحراك الاجتماعي الشعبي تحت راية الإسلام الذي حاولت الوهابية أن تمثله، وبالإحياء الإسلامي الذي أثارته في الوجدان بنفي هذه السلفية النجدية للبدع ونشرها الإسلام في بيئة بدوية قبلية صحراوية تعاني هشاشة الدين وقلة التدين. لكن حركة الإصلاح الإسلامي لم تعرف ولم تتابع، كما يبدو، تحوّل المدرسة السلفية النجدية من دعوة تدّعي تجاوز المذاهب إلى مذهب جديد. فقد كانت تبغض التقليد، لا من منطلق أنها دعوة إلى الاجتهاد والتجديد ضد التقليد، بل من منطلق التعصب للماضي المتخيّل وللدين البسيط الأول كما تصورته، وعدّ كل تجديد بدعة، و«كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار». صحيح أن السلفية الوهابية لم تكن ضد الاجتهاد، فهو عندها، نظريًا، مفتوح إلى يوم القيامة، لكن محمد بن عبد الوهاب هزئ من شروط الاجتهاد، مستكثرًا أوصافها أو شرائطها، وعدّها «أوصافًا لعلها لا توجد تامة في أبي بكر وعمر»[17]، وعلى الرغم من

---

(17) محمد بن عبد الوهاب، «مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان»، صححها وقابلها على أصولها وعلق عليها إسماعيل بن محمد الأنصاري، في: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، صنفها وأعدها للتصحيح تمهيدًا لطبعها عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي وسيد حجاب، 13 مج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1976)، مج 1: **العقيدة والآداب الإسلامية**، ج 1: العقيدة، ص 396؛ ويُنظر للاستزادة: أحمد القطان ومحمد طاهر الزين، **إمام التوحيد محمد بن عبد الوهاب**، راجعه عبد العزيز بن باز (الإسكندرية، =

تصريح ابن عبد الوهاب نفسه أن «لا إنكار في مسائل الاجتهاد» في مسألة تخص التوسل بالنبي في الدعاء[18]، فإن المدرسة كانت تقف بقوة في وجه كل اجتهاد لا يتفق مع منهجها، وهذا، لا شك، موقف متناقض. إنه اجتهاد ضد الاجتهاد.

حركة الإصلاح الديني حركة سلفية تدعو إلى رؤية تتروح بشكل جدلي بين حماية الإسلام في لجة التقدم الحديث وبين التوافق مع التقدم والتطور وتغيير القوم ما في نفوسهم لكي يغيرهم الله. الإصلاح الإسلامي المديني بروتستانتي بمعنى ما، فهو دعوة إلى العمل والإصلاح حتى يساعد الله والإسلام من يساعد نفسه، وحتى يتحقق العدل والإنصاف فيتحقق شرع الله. أما الوهابية، فبدأت كحركة «بيوريتانية» طهرانية نجدية معادية للحداثة، وهو ما مثلته جماعة «الإخوان» النجديين.

السلفية بالمعنى الإصلاحي الكلاسيكي عودة إلى السلف، ليس من حيث العودة إلى النصوص أو قضايا محددة فحسب، بل أيضًا إلى روح السلف بانفتاحهم وجهوزيتهم للتطور والاجتهاد. وتعني العودة إلى السلف التخلص من الانحطاط والخرافة والأسطورة، وفتح باب الاجتهاد للتقدم نحو المستقبل. السلف في هذه الحالة هم نقطة انطلاق مرجعية للتقدم، بينما هم عند الوهابية نقطة عودة

= مصر: دار الإيمان، 2001)، ص 139؛ ويُنظر أيضًا: عبد المنعم إبراهيم، **مغني المريد: الجامع لشروح كتاب التوحيد لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب** (مكة المكرمة، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 2000)، ص 2421.

(18) محمد بن عبد الوهاب، «**فتاوى ومسائل**»، قام بجمعها وتصحيحها ومقابلتها على أصولها صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش، في: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ**، مج 4: **مختصر السيرة والفتاوى**، ص 68.

وانكفاء وإعادة إنتاج «الإسلام الأول الصحيح» المتخيّل. وبهذا المعنى يمكن وضع فكر السلفية الإسلامية على النمط الوهابي وأشباهه في فضاء الإنتاج الإسلامي لأيديولوجيا الوعي التقهقري بالتاريخ، في إطار ترسيمة أن كل زمان شرٌّ مما قبله. أما في السلفية الإصلاحية فالعودة تتم من أجل التقدم، اشتقاقًا من روح السلف ومقاصد الشريعة في فهم النص. وهذه المقاصدية هي ما يميز جوهريًا الإصلاحية الإسلامية عن السلفية النجدية (الوهابية). ولهذا نجد أمثال علال الفاسي يجتهد في ضوء المقاصد الكلية للشريعة اعتبار الديمقراطية هي الشورى بالمعنى الحديث: «وما أنا بحاجة إلى التذكير بأن الإنسانية عرفت الحكم المقيد المراقب بالشورى من عموم الشعب لا من طبقة معينة أول ما عرفته، من ينبوع الإسلام الصافي يوم وضع محمد بن عبد الله عهد المدينة الذي كان أول إعلان دستوري يضمن الحقوق والواجبات لجميع المواطنين دون فارق أو لون أو لغة أو عرق». ويعدّ الفاسي «الشورى واجبًا، والمساواة في الحقوق والواجبات قانونًا، والمسؤولية الفردية أمام القانون حقوقًا مشروعة يؤمن بها الشعب ويرضى عنها»[19]. وقد توصل الكواكبي السوري إلى مثل هذه النتائج قبله. هذه أيضًا سلفية. أما رشيد رضا، فأظهر وعيًا تاريخيًا أكبر في تفسيره الشورى بوصفها ديمقراطية متأثرة بالديمقراطية في العصر الحاضر: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنّه لولا الاعتبار

---

(19) عبد القادر الشاوي، **السلفية والوطنية** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1985)، ص 133.

بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين، وقد سبقهم الوثنيون إلى ذلك»[20].

ولكن ما المشترك بين سلفية علال الفاسي وسلفية مقبل بن هادي الوادعي (1930-2000) مؤسس سلفية دمّاج في اليمن، والتي ناوأت الإخوان المسلمين إلى درجة تكفيرهم[21]؟ وهو الذي دفعته سلفيته إلى التحالف مع النظام اليمني، وكذلك السعودي بعد أن انتقده بشدة[22]. كانت بداية الوادعي مثل بداية جهيمان العتيبي في جماعة سلفية في السعودية (لكنه لم يكن ثوريًا إيسكاتولوجيًا يدعو إلى الخروج مع المهدي مثل جهيمان).

---

(20) محمد رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق: الاستبداد»، مجلة **المنار**، مج 10، ج 4 (محرم 1325 هـ/ آذار/ مارس 1907)، ص 283.

(21) مقبل بن هادي الوادعي، **المخرج من الفتنة** (صنعاء: [د. ن.]، 1982).

(22) عاش الوادعي في السعودية «حارس عمارة» في مكة، وكان زيديًا متعصبًا لدين الآباء والأجداد، ثم تحوّل إلى العقيدة السلفية، ودرس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم عاد، مرحّلًا، إلى اليمن، ثم هاجم السعودية حينًا بما يشبه التكفير، ثم عالجوه على حسابهم حتى عوفي، فعاد يمدح النظام السعودي معللًا ذلك بأنه «لا يقابل الإحسان بالإساءة إلا لئيم». يُنظر: أحمد محمد الدغشي، «السلفية التقليدية في اليمن: مرحلة التأسيس (الوادعية)»، في: رائد السمهوري (محرر)، **الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار: أوراق بحثية قدمها المشاركون في مؤتمر الوهابية والسلفية الذي نظمة منتدى العلاقات العربية والدولية، 21-22 كانون الأول/ ديسمبر 2013**، مراجعة محمد يسري إبراهيم [وآخرون] (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 343-374.

ما المشترك بين سلفية الكواكبي والفاسي وكذلك رشيد رضا من جهة، وسلفية أبي قتادة الفلسطيني وأبي بكر البغدادي زعيم تنظيم الدولة الإسلامية من جهة أخرى؟ لاشك أننا نعود هنا إلى تلك السلفيات على مستوى تاريخ الأفكار وتفاعلها، لكن لا يمكننا فهمها هنا، أكانت تطورات في السلفية نفسها أم تنويعات في داخلها، أم تحولات نوعية جديدة صوب سلفية «جديدة»، من دون وضع تطور الأفكار في سياقها التاريخي والظرف الاجتماعي - السياسي والثقافي، فيتعلق الأمر بفهم جدلية العلاقة بين المعرفي والتاريخي.

على مستوى تاريخ الأفكار، أو بنيتها بصورة أدق، كما استقرت في ذلك التاريخ، تعود السلفيتان إلى إسلام نقي مفترض أو متخيّل. ولكنهما عودتان لا يجمعهما جامع. واحدة تعود إلى روح الإسلام النقية كما تقرأها في النصوص والسِيَر وتتمثلها من جديد في عملية تخيل تستخدم الأمشاج السلفية الماضية لبناء تركيب نوعي جديد متخيل كي تنطلق منها إلى الأمام، متخطية عوامل التخلف واللاعقلانية في الحضارة الإسلامية. وهي تعيد الاعتبار إلى المقاصد في إطار سلفيتها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن النموذج الفقهي الأصولي قد أنزل مرتبة المقاصد بسبب بنيته القياسية، إلى منزلة منخفضة، ولم يعدّها دليلًا مستقلًّا بحكم توقف عملية الاجتهاد، إلى أن أعيد بناء تلك المقاصدية التي وجدناها في بعض نصوص القرنين الخامس والسادس الهجريين مثل الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) وإمام الحرمين الجويني (ت 478هـ/ 1085م) ليتوّجها الشاطبي

(ت 790هـ/ 1388م)[23]، في سياق بناء الإصلاحية الإسلامية لسلفيتها.

أما السلفية الأخرى فتعود إلى ظاهر النص (لا إلى النص كما تدعي)؛ فإن ظاهر النص هو معنى من معاني النص يقبله ويقبل غيره. ونعني بالنص هنا Text، أي بمعناه العامّ وليس النص بمعناه الأصولي في أصول الفقه، أي الذي لا يقبل التأويل، وإلى المعاني التي تلائمها وتجتزئها من النص. إنها تعود نكوصيًا إلى روح أخرى غير روح النص ومقاصده «الشرعية»، كما يمكن بناؤها لتصور إسلام ديناميكي متفاعل مع القضايا الجديدة في عصره، وتقرأها في النص من منظور «ماضوي» وليس من منظور «الماضي»، وتنتقي نصوصًا تؤكد هذه الروح، فتجتزئها كي تلوذ بها، وتنعزل فيها عن التطور والتقدم والمجتمع الحديث، أو لكي تنطلق منها في عملية انتقام دموي من الحداثة، مجتمعاتٍ ودولًا، بل من الحضارة والمدنية عمومًا. هل يمكننا القول إن هذه سلفية وتلك سلفية؟ يؤدي هذا الخلط إلى التشويش حتى بعد التمييز بين سلفية علمية وسلفية جهادية وسلفية سياسية وسلفية إصلاحية، وغيرها.

عرفنا أنماطًا من التدين الذي تستخدمه السلفية أو العودة إلى السلف باعتبار السلف مرجعًا ومصدر شرعية، وباعتبار السلف درجة دينية أرقى: 1. نمط تستخدمه لأغراض المحافظة على ما هو قائم، وغالبًا ما يكون متزمتًا وطهرانيًا، وإن بدرجات متفاوتة،

---

(23) قارن بـ: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، تقديم طه جابر العلواني، ط 4 (هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 47-56.

و2. نمط يعتبر السلفية عودة إلى أصول الدين من أجل التخلص من الخرافات وكل ما يعيق التطور والتكيف مع التحديث، و3. نمط تستخدمه للتدخل بواسطة الدين في الشأن العمومي ونقد ما هو قائم، وهو السلفية السياسية، و4. نمط تستخدمه في التمرد العنيف على الإسلام الواقعي القائم في المجتمعات والدول، يبرر نفسه بالسلف.

يمكن تلخيص الادعاء المضاد بجملة واحدة، هي إنهم جميعًا يعودون إلى القرآن والسنّة. والحقيقة أنهم لا يعودون إلى المكان نفسه، بل إلى متخيلات للماضي وللسلف مختلفة تمامًا، وإن كانوا يستخدمون النصوص ذاتها في رسمهم وتصويرهم لأتباعهم.

إضافة إلى ذلك، نحن لا نعدّ هذه السلفية العامة المتمثلة في العودة إلى القرآن والسنّة نمط تدين قائمًا بذاته، بل قد ينتشر التفكير السلفي نفسه في أنماط التدين الشعبي أو الرسمي أو الحركي السياسي، فتكون نتيجة التفاعل بينه وبين كل نمط منها مختلفة في كل حالة. فالتدين الشعبي السلفي مختلف عن التدين السلفي المؤسسي المرتبط بالمؤسسة الدينية الفقهية أو «العلمائية» القريبة من السلطة السياسية، وكلاهما يختلف عن المركّب الناجم عن تفاعل السلفية مع التدين الحركي السياسي. وهذا التفاعل الأخير هو الأهمّ في دراستنا هذه والحالة العينية التي تعالجها.

يتخذ التفاعل الثقافي في حالة التديّن الشعبي، مثلًا، صورة تقديس السلف. وهنا تتخلّى السلفية عن أحد أهم مميزاتها، وهو رفض تقديس غير الله. وتجد السلفية نفسها تنجرّ إلى مثل هذه التقديس عند التفاعل مع التديّن الشعبي بعد أن تهدأ حمى صراعها معه، ويخفت

وطيس الحرب التي تعلنها عليه، ويحين زمن التعايش معه. وفي رأينا، يمكن اعتبار إضفاء نوع من التقديس على الآباء والأجداد نوعًا من رواسب عبادة الأجداد التي نعرفها في ديانات غير توحيدية وحتى في أديان وثنية عديدة، كما نجدها حتى في تعريفات الدين. ولا شك أن إضفاء قدسية على الصحابة، أو على علي بن أبي طالب وحده أو على أئمة آل البيت، ولا سيما الحسين، في القرون اللاحقة للقرن الهجري الأول، من أهم العناصر المشكّلة للتدين الشعبي، أي الإسلام المتأثر عمومًا، كما في الديانات كافة، بتقديس السلف. ولكن هذا الراسب يتمثل أيضًا في رؤية العصور السابقة على أنها هي العصور الذهبية، وأن تقدم التاريخ ما هو إلا عملية فساد وتقهقر عن «كمالها». وهذا هو الوعي التقهقري بالتاريخ، بوصفه انحرافًا عن أصل مؤسس متخيل، أضفيت إليه خصائص الكمال والخير، وهو ما يجعل فهمي جدعان في بحثه عن «ميتافيزيقا التقدم» يربط بين حديث «خير القرون» وحديث الافتراق أو «الفرقة الناجية»[24].

وتصيب لوثة فساد الزمن هذه الثقافة السياسية العربية عمومًا، ولا أستثني فئات علمانية وقومية وغيرها، ما زالت تبدي شغفًا متخلّفًا أو ذا وعي تأخري جدًّا في عملية التنسيب والاستنساب عند الحديث عن الذات والغير، وذلك بمنح التراتب الحالي قيمة تاريخية؛ فإما أن تُسقَط على التاريخ بأثر رجعي، وإما أن يُسقَطَ تاريخ موهوم متخيل عن عظمة الآباء على الحاضر، علّه يشكل رأس مال رمزيًا للتقدم على صعيد المنزلة الاجتماعية الأدنى. وننوه هنا بوجود مثل هذه الثقافة السياسية التأخرية عند المتديّنين والعلمانيين على

(24) يُنظر: جدعان، أسس التقدم، ص 26-27.

حد سواء في هذا الباب؛ لأننا نرى أن إسقاط طموحات الحاضر وإحباطاته وأهدافه على السلف المتخيَّل هو شكل من أشكال العقل السلفي الديني والعلماني، المعتمد على أن الماضي يفضل الحاضر جوهريًا، والذي يتخذ في حالة الوعي الشعبي أشكالًا من تقديس السلف والتبرك به، سبق أن حاربتها السلفية، بل تميزت بمحاربتها.

ولتصوير تقديس السلف في نوع من تديّن الآباء، أو نوع من رواسب تقديس الأجداد في تدين أتباع الدين الحنيف نفسه، اخترنا هذه الفقرة الطويلة نسبيًا، والتي في حالتها تقود مؤلفها فورًا إلى استنتاج المحافظة على النظام الديني ظاهريًا لو كان الحاكم بِرًّا أو فاجرًا: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، نقدم هؤلاء الثلاثة كما قدمهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يختلفوا في ذلك. ثم بعد هؤلاء الثلاثة، كما قدمهم أصحاب الشورى الخمسة: علي بن أبي طالب والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، كلهم يصلح للخلافة، وكلهم إمام، ونذهب في ذلك إلى حديث ابن عمر 'كنا نعد، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي وأصحابه متوافرون، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نسكت'، ثم بعد أصحاب الشورى أهل بدر من المهاجرين ثم أهل بدر من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على قدر الهجرة والسابقة، ثم أفضل الناس من هؤلاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم القرن الذي بعث فيهم». والغريب أن ذكر السلف هنا لا يقتصر على هذا الترتيب من حيث الفضل والأهمية، بل يتبعه نوع من «السحر» المنسوب إلى المرحلة؛ فالعيش فيها، ومصاحبة الرسول ومجرد رؤيته والنظر إليه، بغض النظر عن فضل من عايشها وعاصر النبي، هو في حد ذاته

قيمة نوعية ترفعه فوق كل ما جاء بعده حتى لو كان بِرًّا مؤمنًا مكملًا للفرائض، «فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال، كما هؤلاء الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ورأوه وسمعوا منه ومن رآه بعينه وآمن به، ولو ساعة، أفضل بصحبته من التابعين ولو عملوا كل أعمال الخير»[25]. وهذه مرحلة أحمد بن حنبل الانتقالية بين أحمد بن حنبل الأول وأحمد بن حنبل الثاني، أي مرحلة الانتقال مما كان يسمى بالمصطلحات الحنبلية للقرنين الثالث والرابع «التثليث» إلى «التربيع»، أي تربيع الخلفاء الراشدين بعلي بن أبي طالب[26]، لكن ما يهمنا هنا هو صوغ مفهوم الصحابي في إطار متخيل «خير القرون»[27].

---

(25) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 243-244.

(26) كان أصحاب ابن حنبل يتوقفون في ذكر الخلفاء عند عثمان بن عفان، ويسكتون عن علي بن أبي طالب، وهذا هو «التثليث»، لكن ابن حنبل انتقل من التثليث إلى التربيع بذكر علي بن أبي طالب في إطار الخلفاء الراشدين المهديين. وحصل في الوقت نفسه التمييز في الخلفاء الراشدين بين «الفضل» و«الخلافة»، وخلاصته: «نقول أبو بكر وعمر وعثمان أفضل من علي رحمهما الله، ثم قال: نقول: أبو بكر وعمر وعثمان ثم نسكت هذا في التفضيل، وفي الخلافة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وهذا في الخلفاء على هذا الطريق، وعلى هذا كان أصحاب النبي». يُنظر: أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، **السنة**، دراسة وتحقيق عطية بن عتيق الزهراني، 7 ج (الرياض: دار الراية، 1989)، ص 392، وأحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، رواية عبد الله بن أحمد؛ تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 440.

(27) ورد نص الحديث بصيغ متعددة، لكن أبرزها وأقواها ما ورد في البخاري، وهو: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». قال عمران: لا أدري أذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعدُ قرنين أو ثلاثة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن بعدكم قومًا يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون =

والمثير أن هذا النص وارد في كتاب **طبقات الحنابلة** الذي دوّنه أبو يعلى الفراء في القرن الخامس، نقلًا عن سرديات حنابلة القرنين الثالث والرابع، أي بعد «اكتمال» الحنبلية مذهبًا اعتقاديًا؛ حيث ورد هذا النص، لا من حيث كونه ردًا عقائديًا على المعتزلة[28] وغيرهم من المتكلمين، بل من حيث هو حالةٌ شعوريةٌ أيضًا، كما أنه رد على المذاهب الفقهية الاجتهادية التي تتشدد جدًا في قبول الأخبار أو أحاديث الواحد، أو «الآحاد»، وهو ما عُرف عن مذهب أبي حنيفة الذي عامله حنابلة القرن الثالث والقرنين الرابع والخامس معاملة «المبتدع» بل «الكافر»، و«المرتد» أحيانًا، ووصموه بالإرجاء. وقد لطّف حنابلة السلفية الحنبلية (الوهابية) ذلك بأن أبا حنيفة كان مرجئًا فقهيًا وليس اعتقاديًا، لإخراج الأحناف من دائرة «التكفير»، لكن التراث الحنبلي كما نجد لدى عبد الله بن أحمد بن حنبل لا يخلو من تكفيره وعدّه مرتدًا «استتيب» أكثر من مرة[29].

وبعد تلك الجُمل عن خير هذه الأمة بعد النبي، تأتي فورًا الفقرة التي تبرّر طاعة السلطان البِر والفاجر، وتكتسب أولوية في المدونات الحنبلية المبكرة حتى اليوم. إنها تحتّم الصلاة وراءه، وتعدّ الخروج عليه كفرًا، في ما يمكن وصفه، بدقة، بواجب الطاعة الذي أطّره

= ولا يفون، ويظهر فيهم السمن». يُنظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح: وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر، ج 3 (القاهرة: دار طوق النجاة، 2001)، ص 171.

(28) يختلف المعتزلة عن السلفية في مسألة الصحابة، لأنهم يقوّمونهم في ضوء معايير أخلاقية لا يفرقون فيها بين صحابي وغير صحابي.

(29) عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، 2 مج (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 194.

البعض نظريًا ضمن ما سمي بـ «بارادايم الطاعة»: «والسمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البِر والفاجر ممن ولي الخلافة واجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن خرج عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البِر والفاجر لا يترك، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائزة نافذة. ومن دفعها إليهم أجزأت عنه بِرًا كان أو فاجرًا، وصلاة الجمعة خلفه وخلف من ولّى جائزة تامة، ركعتان[30]، من أعادهما فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنّة، ليس له من فضل جمعته شيء، إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا، بِرهم وفاجرهم. فالسنّة أن يصلى معهم ركعتين، ويدين بأنها تامة، لا يكن في صدرك من ذلك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقروا لـه بالخلافة، بأي وجه كان بالرضا والغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم»[31]. هذا التلازم بين الفكرتين: التطلع صوب السلف وتقليدهم، وطاعة الأئمة وأمير المؤمنين والولاء التام الكامل له، هو أفضل تصوير لفكر السلفية «المحافظة» المعاصرة؛ سلفية التبرير للنظام القائم في مواجهة السلفية «الثورية» التي تستخدم السلف والسلفية لمعارضة النظام القائم، بل ربما تكفيره ولو تشدق بالإسلام وبألقاب إسلامية.

---

(30) هذه يضعونها في العقائد لأن الشيعة بأصنافهم وغيرهم لا يصلّون الجمعة لعدم اعترافهم بشرعية الخليفة - الحاكم والصلاة خلفه، ولأن صلاة الجمعة في الأصل، لا تكون إلا خلف الإمام أو من ينيبه الإمام.

(31) أبو يعلى الفراء، ص 244.

بالطبع، لم يكن الحنابلة كائنات دينية بل كائنات اجتماعية، تتحرك في العالم العملي بوصفها كائنات تقويّة متشددة تحت دعوى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فكان لديها ما يصفه جدعان في مرحلة أحمد بن حنبل (ويمكننا أن نضيف القرنين الرابع والخامس الهجريين) بالطاعة السلبية والصبر في تحمل سلطان الإمام الجائر والتوفيق بين رفض الخروج على الإمام بالسيف مع عدم طاعته في معصية الخالق[32]، لكنها لم تبلغ «العصيان» و«التمرد» قط، مهما كان السلطان «فاجرًا»، بينما كانت منظومتها الاعتقادية والفقهية تفتح أوسع الأبواب على «التكفير» بجانبيه الأساسيين «تكفير المطلق» و«تكفير المعيّن»، وسمح ذلك بانهيار التمييزات بين «المعين» و«المطلق» في كثير من الأحيان. وانعدام هذه التمييزات فعليًا هو ما مثله حنابلة الدعوة النجدية في غزواتهم لـ «المبتدعة» أو «المشركين» في العراق والشام، في أواخر القرن الثامن عشر حتى العقد الأول من القرن التاسع عشر على الأقل، والتي تخللها قتل ومذابح ونهب، وتطبيق أحكام غزو الكفار عليهم بأخذ الغنائم والسبايا.

لم يكن ابن حنبل «حنبليًا» كما صوره الحنابلة وتصوروه؛ إذ فرضوا عليه، بأثر تراجعي، انتماءً إلى مذهبهم. ولا شك أن التيار السلفي باعتباره القرآن غير مخلوق[33]، والسنّة النبوية بمقاييس

---

(32) فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 276-279.

(33) يرى السلفيون القرآن محدثًا نزل في زمان وفي مكان، لكنهم لا يقولون إنه مخلوق. وعبد الله بن كلّاب (الذي تُنسب إليه فرقة الكلابية) يراه بعينه قديمًا، وأما الأشاعرة فيرون أن الألفاظ فقط مخلوقة أما المعنى النفسي فهو قديم، والحاصل أن =

قبولهم وردّهم مرجعيةً، إنما يضعون إرادة وسلطة مرجعية فوق استبداد الحاكم وتعسفه. وهو ليس ما تقوم به المؤسسة السلفية الوهابية التي تدعي الحنبلية ولا تبرّر للحاكم سياسته فحسب، بل تدعو أيضًا إلى طاعته على الرغم من فجوره، ما دام لم يكفر كفرًا بواحًا، مستفزةً بذلك تيارات سلفية تدّعي وظيفة حراسة الدين من خارج المؤسسة، في مواجهة من لا يلتزم أحكام الدين.

والواقع أن مقولات المعتزلة بخصوص التزام الخالق تجاه المخلوق، وعدم إمكانية تناقض الشرع مع العقل يضع ضوابط حتى لحاكم يحكم باسم الله وبموجب القرآن والسنّة. فالمعتزلة يضعون ضوابط تمنع تفسير الدين والشرع بما يتناقض مع العقل والإنصاف. ومن هنا فإنهم بدأوا في الواقع ما توصل إليه هوغو غروتيوس (1583-1645) وغيره من منظّري العقد الاجتماعي في أوروبا الحديثة، حينما جادل بأن الله نفسه لا يمكنه أن يجعل 2 ضرب 2 لا تساوي 4 [34]، وهو تقليد أفلاطوني لا يشكك في الخالق بقدر ما يطابقه مع العقل الكلي. والسؤال المهم المترتب على هذه المسألة العقائدية في رأيي هو: ما المقولة الأقوى في مواجهة تعسف السلطان؟ مقولة من يواجه السلطان بثوابت الدين، أم مقولة من يجعل حتى من يواجهه بثوابت الدين مضطرًا إلى الالتزام بثوابت العقل وبديهياته؟

= السلفيين يرون القرآن فعلًا من أفعال الله حادثًا في ذاته غير قديم، لكن «جنس كلام الله قديم»، وهي قضية كلامية طويلة. للاستزادة يُنظر المعالجة المفصلة للموضوع في: جدعان، **المحنة**، ص 25-55.

(34) نفي التناقض بين الله والعقل والإنصاف معروف في التراث بما يتجاوز المعتزلة إلى سلفي مثل ابن تيمية، وهو داخل في باب نفي تعلق قدرة الله على الممتنعات عقلًا، بل عدّ القائل إن الله قادر على هذه الممتنعات من أهل الهذيان، وابن حزم ممن يقول بهذا التعلق.

الحقيقة أن للتزمت قواعد اجتماعية وسياسية؛ إذ يظهر المعترضون على مقولة خلق القرآن، مثل أحمد بن نصر الخزاعي وأحمد بن حنبل، أبطالًا وشهداء. ولعل سبب ذلك عند العامة هو أنهم الأشد تزمتًا، في حين أن المقتولين ممن هم غير حنابلة ولا سنّة كغيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان لا يعدون شهداء ولا أبطالًا، مع أنهم تعرضوا لتعذيب وقتل أشنع مما تعرض له أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر. هنا تكمن جذور التزمت كبطولة ومبدئية ضد اعتباطية الحاكم وتعسفه، وكأنهم يأمرون الحاكم بالمعروف وينهونه عن المنكر. وهم ليسوا أكثر أمرًا بالمعروف ولا نهيًا عن المنكر من عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما ممن تقربوا من الخلفاء العباسيين كالمأمون والواثق والمعتصم في تلك الفترة، ولا أكثر أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر من الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي الذين قتلتهم السلطات الأموية، وبعضهم قتل بفتوى شرعية!

وتنتشر الأساطير عن بطولة هؤلاء الفقهاء المعارضين وصمودهم أمام التعذيب، ومعجزاتهم وكراماتهم، مثل انقطاع خيط سراويل ابن حنبل وقت جلده بالسياط في وقت المحنة وعودته ليستر عورته بعد أن تمتم شيئًا لله[35]، وتمتمة رأس أحمد بن نصر بالقرآن حتى بعد قطعه، وتوجهه نحو القبلة وغير

(35) خبر كرامة ابن حنبل مروي عن أصحابه الذين شهدوا محنته، ويورده ابن أبي يعلى بهذه الصيغة: «أحمد بن أبي عبيد اللّه قال: كنت في الدار يوم المحنة وأنا أنظر إلى أَحْمَد بن حنبل والسوط قد أخذ كتفيه وعليه سراويل فيه خيط فانقطع الخيط ونزل السراويل فلحظته وقد حرك شفتيه فعاد السراويل كما كان». يُنظر: أبو يعلى الفراء، ص 85.

ذلك[36]. وترتبط الكاريزمية في المخيال الشعبي عمومًا بالقدرة على اجتراح العجائب مما لم ينسب حتى إلى النبي نفسه، وقد نسب التدين الشعبي إليه ذلك بالطبع بأثر رجعي. والعجائب والكرامات هنا إنما نسبت إلى الولايات الصوفية وبعض الخلفاء، وكذلك العلماء. وبعضهم تقمص الدور؛ إذ ذكر ابن الجوزي مثلًا في **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** ما ترفضه حتى الحنبلية الوهابية، فبوّب بابًا بعنوان «فيما يذكر من إنفاذ إلياس إليه السلامَ»[37]، في قصةٍ سحرية من أقاصيص الخيال والعجائب، وبابًا آخر بعنوان «فيما يذكر من ثناء الخضر عليه»، في قصة لا تقل عن الأولى غرابةً وسحرية[38]، إضافة إلى شفاء بعض المرضى مرضًا مزمنًا فورًا برقيته ودعائه[39]. وتتميز المؤسسة الدينية بإنتاج علمائها وفقهم الأرثوذكسي من التدين الشعبي، ولكنهم أبناء عصرهم، وكثيرًا ما يتشاركون في الأفكار المنتشرة وأنماط الإيمان مع جمهورهم، ويصعب التحديد متى يؤمنون بالخرافات المنتشرة ومتى يستغلونها بوعيٍ للارتباط بتدين البسطاء.

---

(36) أورده أبو يعلى بما يشير إلى أن الاصحاب المباشرين لابن حنبل كانوا يقولون بالكرامات، خلافًا للوهابيين الذين يماهون بين اعتقادهم والاعتقاد الحنبلي. «وقال إِبْرَاهِيم بْن إِسْمَاعِيلَ بْنِ خلف كان أَحْمَد بْن نصر خلي فلما قتل في المحنة وصلب رأسه أخبرت أن الرأس يقرأ القرآن فمضيت فبت بقرب الرأس مشرفًا عليها وكان عنده رجالة وفرسان يحفظونه، فلما هدأت العيون سمعت الرأس يقول: 'ألم، أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يفتنون'». يُنظر: المرجع نفسه، ص 81.

(37) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله التركي، ط 2 (القاهرة: دار هجر، 1988)، ص 190.

(38) المرجع نفسه، ص 192.

(39) المرجع نفسه، ص 397.

الأهم من ذلك أن المخيال الشعبي يسقط بطولة الفقهاء المنفتحين الذين عارضوا الحكام، وصمود هؤلاء أمام التعذيب؛ فقد صمد أبو حنيفة في سجن العباسيين وتعذيبهم لرفضه التعاون معهم. كما نشهد صمود علماء مسلمين منفتحين و«معتدلين»، إذا صح التعبير، في وجه الملاحقة والتكفير حتى يومنا هذا. وفي الواقع نحن نشهد أن الفقهاء والعلماء المتزمتين والمنفتحين من أهل الرأي هم الأشدّ ميلًا إلى الصمود في وجه الحكام إلا في بعض الحالات التي تبنّت فيها الدولة مذهبهم رسميًا، في حين أن الأكثر عرضة للتعاون في المناصب الإدارية غالبًا ما يدخلون التاريخ بوصفهم أتباعًا للوسطية كما تسمى. والشافعي نفسه تميز من مالك وأبي حنيفة في أنه قبِل مناصب قضائية عند الولاة.

لا تجوز المساواة من ناحية أخرى بين تشدد بعض رموز المؤسسة الدينية القديمة والمعاصرة وتشريع الخروج على الحاكم المسلم بالقوة في بعض تيارات الإسلام الحركي السياسي المعاصرة[40]، نقول ذلك لأن بعض الباحثين يرسمون خطًا مستقيمًا يصل بين هذا وذاك، ويضع النهجين في التقليد التاريخي نفسه. ثمة فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن حنبل وأصحاب الحديث، وبين العبارة ذاتها بوصفها شعارًا، وبوصفها

---

(40) بالنسبة إلى المؤسسة الدينية، فإن تشريع مثل هذا الخروج على الحاكم المسلم يُعد مذهبيًا فقط، مما يميز فرق الخوارج تاريخيًا، ومن هنا يقارن بعضهم تيارات الإسلام السياسي الحالية بالخوارج. يقول أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت 548 هـ) في **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 115: «ويكفرون أصحاب الكبار ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنّة حقًا واجبًا»، وذلك خلافًا لبعض فئات المرجئة او للشيعة التي أجلت الخروج حتى يظهر القائم أو المهدي.

تبريرًا حزبيًا سياسيًا أيديولوجيًا، لاستخدام العنف ضد الحاكم أو ضد من يخالف في الرأي. وحتى عند ابن حنبل لم تعن هذه المبدئية المتمسكة بالقرآن والسنّة ضد عسف الحاكم الخروجَ عليه، كما لم يعن نقد الحاكم الدعوة إلى تحليل العنف ضده تحت عناوين مثل الجهاد وغيره. لم يؤمن ابن حنبل بجاهلية جديدة، وهو لم يكن أبو الأعلى المودودي عصره أو سيد قطب عصره، فضلًا عن أن يكون هو نسخة عن عبد السلام فرج، صاحب **الفريضة الغائبة**، مُسقَطًا على التاريخ الفقهي بأثر رجعي. ولذلك نجد بيانات منسوبة إلى ابن حنبل في طاعة الائمة وتجنب الفتن في **طبقات الحنابلة** ومنقولًا عنها في **المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل** لابن بدران الدمشقي (الذي ينقله عن الطبقات بحذافيره) وتتردد الجمل التي سبق أن اقتبسناها عن طاعة الإمام البِر والفاجر[41]، ما يجعل ابن حنبل وتقليده أقرب إلى أن يكون مصدرًا للسلفية الموالية للحكام، الداعية إلى طاعة ولي الأمر، وهو ما مثلته نسخ فجة منها مثل «الجاميّة». فابن حنبل، خلافًا لهذه النسخ، يضع سلطة مرجعية فوق الحاكم يحاسبه بموجبها حتى لو لم يدع إلى الخروج عليه.

أدى فرض القول بخلق القرآن بقوة السلطة إلى سيطرة فكر التزمت على الجزء الذي بدا مستقلًا عن الدولة من المؤسسة الدينية. وعندما تراجع الخليفة العباسي عن هذا المذهب وهذا النهج، وتصالح، ولو ظاهريًا، مع المؤسسة التي اعترضت على الجهمية والمعتزلة، نجده يفعل ذلك لاسترضاء العامة وكسبهم

(41) عبد القادر بن أحمد بن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ضبطه وصححه وخرج آياته وأحاديثه محمد أمين ضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 28. وهو عين النص المنقول سابقًا عن **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى.

في صراعات داخلية، كسعي الخليفة لاسترداد بعض سلطانه مقابل النفوذ التركي في الدولة. وهذا ما جرى في حالة الخليفة المتوكل (232-247هـ/ 847-861م). لكي نفهم ديناميكية التزمت السنّي الأرثوذكسي والمؤسسة الدينية في علاقتها مع التدين الشعبي، من المفيد تتبع بعض عناصر اللقاء بين المؤسسة والتدين الشعبي ضد التجديد والعقلانية في التفسير في هذه المرحلة المبكرة. يقول المسعودي (283-346هـ/ 896-957م): «ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة والجدال [...]، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالحديث وإظهار السنّة والجماعة»[42]. وقد عزز المتوكل موقعه عند العامة بإجراءات شديدة في حق أهل الذمة أقدم عليها في عام 325هـ/ 937م. يقول الطبري: «وفي هذه السنة أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير، وركوب السروج بركب الخشب، وبتصيير كرتين على مؤخر السروج، وبتصيير زرين على من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون [...] وأمر بهدم بيعهم المحدثة، وبأخذ عشر منازلهم، وإن كان الموضع واسعًا صُيِّر مسجدًا [...] ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلمهم مسلم، ونهى أن يُظهروا في شعانينهم صليبًا»[43].

---

(42) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي، ج 4 (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 71.

(43) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، 11 ج، ط 2 (بيروت: دار التراث، [1968])، ج 9، ص 171-172.

وليست مصادفةً أن نجد إجراءات شبيهة، مثل منع بناء الكنائس ومنع ترميمها عند الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (تولى الخلافة 99-101هـ/ 718-720م)، الخليفة المشهود له بالتقوى، مقارنةً ببقية الخلفاء الأمويين، وبالتقرب من تديّن البسطاء، فهو الذي بدأ باتخاذ هذه الإجراءات، أو على الأقل ينسبون إليه ذلك لتبريرها[44]، والتي تبعها المتوكل بشكل شديد التعصب، ففرض تمييزات اللباس، بل و أمر في عام 241هـ عامله على حمص بأن «يخرّب ما بها من الكنائس والبيع، وأن يُدخل البيعة التي إلى جانب مسجدها في المسجد، وألا يترك في المدينة نصرانيًا إلا أخرجه منها»[45]، وهذا شيء لم يحدث قط في التاريخ الإسلامي ما قبل المتوكل. ويلجأ كثيرون إليه وحتى إلى عمر بن الخطاب في تبريرها، وذلك بإنتاج ما يسمى بالعهدة العمرية المشكوك في صحتها وأصلها وفصلها، وإعادة إنتاجها بصيغ مختلفة في كل عصر مثل الأحاديث الموضوعة. فلقد خلت العهود الواردة في الطبري والبلاذري من الإشارة إلى الملابس، الأمر الذي يشير إلى أن هذه العهود وضعت

---

(44) كتب ابن تيمية مثلًا: «فكان ولاة الأمور الذين يهدمون كنائسهم ويقيمون أمر الله فيهم كعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد ونحوهما مؤيدين منصورين. وكان الذين هم بخلاف ذلك مغلوبين مقهورين». يُنظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مسألة في الكنائس ومعه ترجمة شيخ الإسلام من ذيل تاريخ الإسلام، ومعه قائمة ببعض مخطوطات شيخ الإسلام تحوي أكثر من خمسين ومائتي عنوان**، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل (الرياض: مكتبة العبيكان، 1995)، ص 122. وابن تيمية في هذا النص يؤيد عدم التسامح مع اليهود والنصارى في حالة أصبح المسلمون أكثرية ولم يعودوا بحاجة لعمل هؤلاء. ففي رأيه كان المسلمون يبقون عليهم وعلى ممارستهم لعبادتهم لأنهم كانوا فلاحين يزرعون الأرض وينتجون ويدفعون الجزية، في حين انشغل المسلمون بالجهاد (ص 118-121).

(45) يُنظر: الطبري، ج 5، ص 320.

لاحقًا، فخلو العهود من الإشارة إلى الملابس يدفع إلى الشك القوي في حقيقة إصدار عمر بن الخطاب هذه الأوامر[46]، كما أن لو كان أمر العهدة العمرية حقيقيًا لما بنى المسيحيون كنائسهم في بغداد المحدثة عمرانيًا في القرن الثاني الهجري.

يرى كوينتن فيكتوروفيتش (Quintan Wiktorowicz) أن التيارات السلفية على اختلاف تياراتها، من الطهرانيين المتزمتين دينيًا، مرورًا بالسلفيين السياسيين، وصولًا إلى السلفيين الجهاديين (فتصنيفه لا يشمل الإصلاحيين) تجتمع على فهم مشترك للعقيدة، وذلك بالتشديد على فهمهم لعقيدة «التوحيد»، ورفض تحكيم المنطق البشري والعقل في تفاصيل العقيدة، إلا أنها تختلف في ما بينها في تطبيق أحكام الدين على القضايا والإشكاليات الحديثة المعاصرة، وتتفق هذه التيارات غالبًا في أن انقسامها ليس عقديًا بل متعلقًا بقضايا الاستراتيجيا[47]. وباختصار، إن الخلاف سياسي وليس عقديًا، وبلغةٍ تراثية أقول: هم متفقون في تنقيح المناط، ولكنهم مختلفون إلى درجة التكفير أحيانًا في تحقيق المناط، أو يمكن أن نقول بلغة المنطق القديمة: هم متفقون في المفاهيم، ولكنهم يختلفون في المصاديق. لكنه، كما ذكرت، لا يشمل السلفية الإصلاحية في تقسيمه، كما لا يرى التنويعات التي تحدثنا عنها سابقًا، والتي تنجم عن تفاعل السلفية مع أنماط التدين الاجتماعية المختلفة؛ كونها ليست نمط تدين اجتماعيًا قائمًا بذاته.

---

(46) قارن بما يورده ويناقشه محمد محمد مرعي لكن من منظور مختلف في: محمد محمد مرعي، **النظم المالية والاقتصادية في الدولة الإسلامية على ضوء كتاب الخراج لأبي يوسف** (الدوحة: دار الثقافة، 1987)، ص 201.

(47) Quintan Wiktorowicz, «Anatomy of the Salafi Movement,» *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, no. 3 (2005), pp. 207-208, accessed on 30/5/2018, at: http://bit.ly/2bD4Puy.

ترفض السلفية فكرة أن يسن البشر القوانين، إذ لا يملك التشريع إلا الله، وتشتق سلفية محمد بن عبد الوهاب ذلك (ومن قبله ابن تيمية) من مبدأ توحيد الألوهية، على وفق القسمة الثلاثية الشهيرة في المنهج السلفي للتوحيد الذي يستحيل تحقيقه من دون الكفر بالطاغوت(48)، وما على البشر إلا أن يطبّقوا شرع الله. وأن أي تشريع بشري هو شرك بالإلوهية؛ فالله هو المشرع الوحيد، والحكم بموجب تشريع البشر هو شرك بالله، ولاحقًا يتطوّر تأكيد شبيه من مصدر آخر هو مبدأ حاكمية الله، والذي صاغه اصطلاحيًا، أي على مستوى الدلالة الاصطلاحية، أبو الأعلى المودودي (1321-1399هـ/ 1903-1979م) في الهند(49). كان هذا الشعار ينسب أساسًا إلى الخوارج إبان انشقاقهم في واقعة التحكيم، فقالوا: «لا حكم إلا لله»، والذي قال عنه علي بن أبي طالب، بحسب المصادر التراثية، عبارة دقيقة شهيرة: «قول حق يراد به باطل». فمن الصعب الاعتراض على حكم الله، ولكن الله لا يحكم في النهاية، بل يحكم البشر باسمه. وانتقل مصطلح الحاكمية إلى العالم العربي، ثم أعاد بناءه سيد قطب كما تُرجم، ونقله الإخوان القطبيون إلى الجزيرة العربية في مرحلة

---

(48) سوف نأتي إلى مسائل التوحيد عند ابن عبد الوهاب لاحقًا.

(49) يُنظر فصل: «النظرية السياسية في الإسلام ومبدؤها الأساسي»، في: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي؛ مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد (لاهور: [د. ن.]، 1967)، ص 30-33 و49، ويُنظر أيضًا بخصوص ربط الحاكمية (sovereignity) بالخلافة (vicegerency)، فصل: «الإسلام في الحقيقة هو عبارة عن الحركة التي تريد بناء صرح الإنسانية بأسره على حاكمية الله الواحد الأحد» (ص 97)، وكذلك تفسيره أن المسلمين هم المستسلمون لحاكمية الله المتجردون بإزاء الله من حريتهم وآرائهم «والملزمون أنفسهم أن لا يديروا نظام حياتهم في الدنيا إلا وفقًا لأحكامه وأوامره» (ص 152).

الحرب العربية الباردة والمنافي، ولا سيما من مصر وسورية إلى الخليج، لكن «جذوره المفهومية» شديدة الوضوح في كتاب **التوحيد** وكتاب **الرسائل والمسائل النجدية** ثم لدى المودودي.

من نافل القول إن التيارات السلفية كلها ترفض العلمانية وفصل الدين عن السياسة، لأنها بذلك تضع التشريعات البشرية فوق التشريعات الإلهية. ومصادر العقيدة عند السلفية هي الكتاب وسنّة النبي وإجماع السلف الصالح. وكل ما عدا ذلك بدع تُهدد مبدأ التوحيد، استنادًا إلى عدة أحاديث، منها الحديث المشهور بحديث العرباض بن سارية الذي أخرجه أحمد وابن ماجه والترمذي وغيرهم، ويُعدُّ صحيحًا لكثرة ما تداوله الناس، أو بتعبير القدماء: تلقّته الأمة بالقبول. قال: «وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا يا رسول الله: كأنها موعظة مودع، فأوصِنا، قال: 'أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأمّر عليكم عبد، ومن يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا. فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار'»[50]. ومن السهل أن يشكك المرء في هذا الحديث

(50) تعرض هذا الحديث للجرح والتعديل؛ فنسبه منقطع وليس فيه إلا طريق واحد متصل هو عبد الرحمن بن عمرو السلمي الحمصي، وهو مجهول. وقد توصل باحثان في تحليلهما لإسناد الحديث إلى النتيجة التالية، فقالا: «نظرًا لما مر معنا من نقد للأسانيد، وأنها إما دارت على مجاهيل، أو لم تصح إلى المتابع؛ فيترجح لدى الباحثين أن الحديث ضعيف، ولا يصح بهذا السياق واللفظ». يُنظر: محمد سعيد حوّى وعبد عيد الرعود، «دراسة نقدية في حديث العرباض بن سارية «وعظنا رسول الله ...»»، موقع الإمام سعيد حوّى، 31/ 1/ 2012، شوهد في 3/ 3/ 2018، في:
http://bit.do/ekMP9.

قبل قراءة أي تحليل متخصص، فيعده موضوعًا إذ لم يكن ثمة خلفاء راشدون في زمن النبي[51]. وقد استخدم مصطلح «الخلفاء الراشدون» في مرحلة متأخرة، وتحديدًا في القرن الثالث الهجري بعد انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسين. ولكن المحققين بيّنوا أسبابًا أخرى لعدّه حديثًا ضعيفًا ذا سند ضعيف (مصدر مجهول في حالة ومنقطع في حالة ثانية).

وتُجمع التيارات السلفية على رفض التعددية، وتعدّها فُرقة. وليس ذلك لأنها تؤيد الوحدة عمومًا، بل لأنها تؤيد الوحدة في ظل حكم مبادئ الشريعة كما تراها هي. وهذه الوحدة التي يريدها السلفيون الذين يعدّون الاختلاف فُرقةً وشقاقًا، تؤدي غالبًا إلى انشقاق كل مختلف أو نبذه خارج الجماعة، فتؤدي إلى ضدّ ما تتوخاه من وحدة. وهذا لا ينفي أن ثمة فرقة واحدة على الحق، مقابل جميع الفرق الأخرى، كما في حديث الفرقة الناجية: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، فقيل: من هي؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي»[52] . بناء عليه، ادّعى السلفيون (أو بكلمة أدق «أهل السنّة والحديث والأثر») منذ القرن الرابع الهجري، أنهم هم «الفرقة الناجية» المقصودة في نص الحديث، كما ستدعي الفرق الإسلامية الأخرى ذلك، وأنها المعنية بالجماعة أو ما كان عليه الرسول وأصحابه في حديث «الفرقة الناجية».

---

(51) وبالطبع إجابة أهل الحديث المفحمة والصالحة لتبرير اختلاق أي حديث أن الرسول لا بد أن يكون قد نُبِّئ بهذا، فهو نبي.

(52) عن الروايات المختلفة للحديث يُنظر: عامر الحافي، «قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة»، **إسلامية المعرفة**، السنة 16، العدد 63 (شتاء 2011)، ص 105-140.

وتعدّ تيارات السلفية غير الإصلاحية جميعها الرأي الإنساني، إذا تقدم على النص، أو استقل بذاته عنه، ضلالًا يقود إلى الشرك، ويهدّد مبدأ التوحيد؛ إذ إن القرآن إنما جاء لإنقاذ البشر من اتّباعهم أهواءهم ورغباتهم، فهي، كما في حالة الطبيعة عند هوبز، تؤدي إلى حرب شاملة وقانون الغاب. فالسلفيون لا يثقون بقدرة البشر على التوصل إلى توافق (تعاقد) على أفضل السبل للعيش في الحياة الدنيا واستنباط سبل لإدارة المجتمع، ويعدّون الديمقراطية، مثلًا، فوضى وكفرًا، ويصرّون على أن لا طريق إلاّ إرادة ما فوق إرادة البشر، متمثلة في الكتاب والسنّة واتباع ما قام به السلف الصالح كما بنوه تخيليًا، ولاسيما النبي والخلفاء الراشدين، ويصل بعضهم إلى التقليد الكامل حتى في الشكليات، وما هو من الأعراف والعادات لا من الدين.

وينسب السلفيون ظهور البدع إلى اختلاط الإسلام عند توسعه بالثقافات المحلية في البلدان المفتوحة، ولا سيما تلك التي توفّرت على عمق حضاري وتقاليد دينية شعبية راسخة. فخلافًا للجزيرة العربية مهد الإسلام، حيث انتشر الدين الجديد على خلفية فقيرة دينيًا وحضاريًا، يراها السلفيون «فطرة وبساطة»، أو جاهليةً وكفرًا وجلافةً وقلة دين، بحسب الموقف والمناسبة، وجد الدين الجديد ديانات راسخة وتقاليد غنية ومركّبة في بلاد فارس وبلاد الشام وما بين النهرين. ولا شك أن حركات متطرفة تحمل عقائد مبسطة بلغة الأمر والنهي مثل تنظيم الدولة (داعش) تجد في عصرنا سهولة أكبر في الانتشار بين القبائل والعشائر المتوطنة حديثًا، والفاقدة للتقاليد الدينية العميقة الجذور، مقارنة بالمدن وغيرها. إنها سهولة في الانتشار وصعوبة في الرسوخ. ويعادي السلفيون عمومًا الثقافة

والإنتاج الثقافي، والمدنية الحديثة على الرغم من استخدام منتجاتها أداتيًا، فماضويتهم تتجلى أيضًا في العداء لكل ما هي غير إسلامي، بالتعريف الضيق للإسلام المحصور في نهجهم. وفي حالة تنظيم الدولة (داعش) يتحولون إلى معول هدم موجه ضد مظاهر المدنية والعمران والتاريخ، وكأن العودة الفكرية إلى البدايات النقية المفترضة للإسلام تتلخص بأن تكون وظيفتهم الهدم والتصحير للبدء من جديد، وذلك عبر تجريد الإسلام من التقاليد الشعبية، وفصله عن أي سياق ثقافي. وبهذا تتجاوز السلفية الحدود الثقافية والتقاليد المحلية، مُتجهة نحو عولمة الإسلام من خلال ربط المسلمين بمجتمع متخيل من المؤمنين الحقيقيين الذين يمثلون أمة إسلامية متخيلة، أمة مجردة، أو «جماعة المسلمين»، وهي في تخيلهم جماعة إسلامية محض، بسيطة ومبسطة؛ ومن ثمّ تجسدها مجموعة من المؤمنين بها، المجردين من الانتماءات والولاءات الأخرى.

يجعل أحد الكتاب تنظيم الدولة (داعش) يبدو كأنه حركة ثقافية/ سياسية إسلامية ذات عمق حضاري تستخدم مبتكرات الحداثة البصرية والرقمية في ترويج أفكارها، وأن الغرب يتجاهل ذلك. وفي رأيه لو فهم الغرب هذا وتخلى عن نظرة الاستخفاف الساخرة لفَهِمَهُم (...)، أي على الغرب أيضًا العودة إلى حضارته بمصادرها[53]. والحقيقة أن تنظيم الدولة (داعش) مناهض للحضارة الإسلامية فقهًا وفلسفةً وعلمَ كلام وتاريخًا، فضلًا عن الأدب والفن، ومتمسك بتفسيرات انتقائية تخيلية لمفهوم السلف.

(53) Philippe-Joseph Salazar, «A Caliphate of Culture? ISIS's Rhetorical Power,» *Philosophy and Rhetoric,* vol. 49, no. 3 (2016), pp. 343-354.

يرى الباحث فيليب سالازار أن تنظيم الدولة تأثر بالثقافة الغربية، وتحديدًا ثقافة البوب، لكن ليس من حيث المحتوى بالتأكيد، بل بأدوات نشر هذه الثقافة؛ إذ استعار التنظيم من هذه الثقافة الأداة (أي الإنترنت) لنشر ثقافته وترويج فكرة الخلافة دعائيًا. وبحسب رأي الباحث، غيّر «داعش» فكرة الإنترنت، بحيث كان أبعد المخاوف منه يقوم على القيام بالتشارك الفوري للكتب والنصوص والأفلام، متجاهلين حقوق الطبع والنشر وبكبسة زر واحدة، أو حتى المخاوف من مدى ضمان كون الإنترنت «بيئة آمنة» للمتصفحين. ويُبرر ذلك بفشل إدراكنا حقيقة شبكة الإنترنت وخلوّها من أي جوانب أخلاقية، ويشبهها بمادة خاملة قابلة للانفجار. ويرى أن التنظيم استطاع بذكاءٍ توظيف هذه الأداة، جنبًا إلى جنب مع السيف، لاستقطاب شبان «جيل الألفية» من خلال وسيلتهم المفضلة: الإنترنت. وهذا الجانب هو ما تغفله وسائل الإعلام الغربية التي تُركز على تصوير مقاتلي «داعش» أنهم متوحشون وبربريون، أو أنهم يعانون أمراضًا نفسية وعقلية. لكنّ ما لا يُدركه الغرب، بحسب رأيه، أنه في الوقت ذاته يقوم هؤلاء «المتوحشون البرابرة»، و«المرضى عقليًا ونفسيًّا» باستخدام أحدث الوسائل التكنولوجية للتواصل في ما بينهم، ولنشر أفكارهم عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وباستخدام أحدث التقنيات وأرقى المعايير في الإنتاج والإخراج، أكانت نصية أم صوتية أم بصرية. ويرى أن «داعش» هو أول تنظيم أيديولوجي عالمي متشدد، يجمع بين الثقافة الشمولية وأفكارها من ناحية، ووسائل التواصل الحديثة (شبكة الإنترنت) التي لم تكن موجودة لدى الماركسيين، ولو توافرت هذه الوسائل في حينه لكان الاتحاد السوفياتي، برأيه، قد تمكّن من النجاح في ترويج الفكر الماركسي

واستقطاب تأييد أوسع له. وبناء عليه، فإن «داعش»، بتوظيفها فكرة الخلافة، استطاعت تحقيق ذلك من خلال جمعها ما بين أيديولوجيا عالمية ذات ثقافة غنية ووسائل التواصل الواسعة الانتشار عالميًا، بل يرى أنها أول ثقافة سياسية تقوم بهذا التوظيف بهدف وخطة عمل محددّين[54]. ويرى سالازار أن فكرة الخلافة لها القدرة على توظيف الجهاد عسكريًا، بل قد تستطيع، على المدى الطويل، أن تُثبت أنها العامل الأساسي والحاسم في ذلك. ومع ذلك فإنه يُرجّح أن الخلافة حاليًّا قد تفشل على الصعيد العسكري، لكن بالتأكيد ليس على الصعيد الثقافي، بل ستستمر قوتها البلاغية. ومن ثم يرى أن التحدي، على الأمد البعيد، هو استعادة الثقة في مجال العلوم الإنسانية لمواجهة ثقافة «الخلافة»[55]. لكن هذا الاستخدام الذكي والفعال للإنترنت لا يخص «داعش»، بل إن التنظيمات اليمينية والدينية المتطرفة الأخرى (غير الإسلامية) تستخدمه بذكاء، وتحتاج فكرة سالازار إلى تلقيحها بمفهوم «الأداتية»، وإلى فهم تاريخي لكيف أن أناسًا هم أبناء فكر علماني وعقلاني متطور جدًا، قاموا بتلك الممارسات الوحشية ...إلخ. الأداتية مفهوم مهم هنا في الفهم، وكيف فُهم النت أو الشبكة العنكبوتية وظيفيًا على نحو مشرعن، واسع وضيق، قائم على قاعدةٍ من قبيل «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ذلك الفهم المشرعن الذي يتيح المجال لارتكاب أفظع الأفعال والممارسات وحشية، مدمرًا المضمون الاخلاقي للأديان. إن الوظيفية المتخيلة لخدمة قضية عليا تشرح ذلك، لكن لهذه الوظيفية بواعثها العصرية تمامًا لأن

---

(54) Ibid., p. 349.

(55) Ibid., pp. 352-353.

التقنية ليست أداة أو وسيلة فحسب، بل تقنية معرفية أيضًا، وهي تسهم عبر صور «داعش» ورسائله المرئية والصوتية، في تغذية راجعة لها في تكوين مرسلي الرسائل ومقاصدهم. وبهذا المعنى، هي حركة حديثة بمعنى أن التاريخ الحديث يفسرها، وليس أي ماض تاريخي أو عقائدي، تستخدمه «داعش» انتقائيًا، وهلم جرًا.

وفي رأيي أن فكرة الخلافة لم تكن أساس الجاذبية، بل الصراع الطائفي في العراق، وقدرات التنظيم العنيفة، والأهم من هذا كله فشل الدولة الوطنية في العراق وسورية، ونشوء مناطق وجماعات سكانية خارج نطاق سلطة الدولة أمكن للتنظيم أن يتمدد فيها. وهذا ما سنبينه لاحقًا.

الحقيقة أن تنظيم الدولة (داعش) بلغ أوج قوته قبل أن يعلن الخلافة ويروجّها. وبدأ بعد هذا الإعلان مرحلة أفوله جراء الانشقاقات داخل الساحة الإسلامية التي طالبها بمبايعته، وتمرد حركات إسلامية عليه من ناحية، وتركز التحالف الدولي «الكافر» و«الصليبي» ضده من ناحية أخرى.

ليست المسألة إذًا الحفاظ على التقاليد والتراث؛ فالسلفية الجهادية بأسمائها ومسمياتها المختلفة، كثيرًا ما تعمل على هدمهما بمعول الإسلام النقي كما تتصوره أو تتخيله وتعيد إنتاجه، بعد تمثله وتمثيله في عملية التنشئة التربوية والأيديولوجية لكوادرها والقواعد الاجتماعية التي تسيطر عليها. ومن المهم التنبيه إلى أن الغرب الديمقراطي أشدّ ارتباطًا بتقاليده وتراثه (إذا أخذنا في الاعتبار اللغة والأدب وتحويل التراث إلى تراث وطني، وأن الحداثة الممتدة عبر قرون باتت هي ذاتها تقليدًا وتراثًا) من سلفيي

المنطقة العربية ومن المجتمع العربي، في ظل الدولة العربية التي كسرت التواصل مع التقاليد والتراث. فحركة الإحياء الإسلامي، أو الصحوة الإسلامية، بحسب وجهة النظر، هي نوع من «العودة»، ولكنها، على العموم، ليست عودة إلى الإسلام التقليدي، بل هي صراع ضده، بدليل أنها خرجت عن إطار المدارس الفقهية التقليدية الراسخة في ضوء المذاهب الأربعة المعتمدة، بل ربما نقول إنها وضعت بديلًا رديئًا منها يفتقر إلى ذلك الرسوخ. وهي لا تعترف بالمجتمعات الإسلامية وتراثها الحضاري، بما في ذلك الديني، بل بالدين وحده كما تتصوره منفصلًا عن المجتمعات ومنزّلًا نقيًا، وبالجماعة الإسلامية، الأمة المجردة، المنفصلة عن كل ظرف تاريخي، كما تتخيلها في المدينة، وكما تصورها الأحاديث التي ينتقونها، وكما تخيلتها قصص السير والمغازي، وليس كما وُجدت فيها؛ إنها الأمة الإسلامية المحض، الجماعة المقدسة المجردة التي لم توجد ولن توجد.

إن العودة إلى الإسلام النقي لتطهيره من الشوائب والبدع والتقاليد البالية هي وسيلة السلفيين الإصلاحيين أيضًا لتطوير الإسلام وملاءمته مع الحداثة من جهة، وعدم تحول الحداثة إلى صيرورة نزع الهوية، باعتبار أن كل ما يعيق ذلك هو من التقاليد المتخلفة المعيقة للتقدم. وأخذًا في الحسبان التداعيات التي تثيرها كلمة «سلفيون»، أصبح لزامًا علينا أن نقول إن الإصلاحيين سلفيون مجازًا، فالعودة إلى الإسلام الأول هي وسيلة لتطهير الإسلام من عوامل الانحطاط وعوائق التطور، والوعي التقهقري بالتاريخ، وتهدف إلى الارتقاء بالمجتمعات ضمن الحضارة الإسلامية، وليس خارجها، وفي سياقات المؤمنين الحضارية والوطنية. وربما

أصبحت الوسيلة هدفًا عند أمثال رشيد رضا الذي أعجب بتجربة محمد بن عبد الوهاب التي ربما بدت له، من بعيد، إصلاحية لمجرد كونها إحيائية (سادت في بلاد الشام ومصر نزعة لدى بعض المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى تقدير البساطة والفطرة، وإعجاب بالغ بالحركة الوهابية لبساطتها، وبابن سعود الذي كان يناديه الناس باسمه: يا عبد العزيز يا عبد العزيز من دون مراسم وتقاليد).

ونجد عند طه حسين الليبرالي تشخيصًا للوهابية ضمن هذه الأجواء؛ فهو عنده «ليس إلا الدعوة القوية للإسلام الخالص النقي المطهر من كل شوائب الشرك والوثنية... هو إحياء للإسلام العربي وتفنيد لما أصابه من نتائج الجهل والاختلاط بغير العرب»[56]. ورأى طه حسين الذي تهمه النهضة التي أحدثتها الوهابية في طباعة المراجع الفقهية القديمة والتنافس بين الوهابية والزيدية في طباعتها في القاهرة وغيرها، أنه لولا اجتماع الترك والمصريين على الوهابيين بأسلحة لا عهد لأهل البادية بها «كان من المرجو أن يوحد هذا المذهب كلمة العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر للهجرة كما وحد ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول. لكن الذي يعنينا من هذا المذهب أثره في الحياة العقلية والأدبية عند العرب. [...] فهو قد أيقظ النفس العربية ووضع أمامها مثلًا أعلى أحبته وجاهدت في سبيله بالسيف والقلم واللسان»[57].

---

(56) طه حسين، **الحياة الأدبية في جزيرة العرب** (دمشق: مكتب الناشر العربي، 1935)، ص 34-35.

(57) المرجع نفسه، ص 37.

ثمة عودة إصلاحية إلى السلف تتزود من المعتزلة وتنهل من المتكلمين الأشاعرة وغيرهم. وهذه هي السلفية التي غابت أو غُيِّبَت بين الموقف الموتور في تغرُّبه وعدائه للموروث الثقافي، وبين الموقف الموتور في تبني السلفية دعوةً رجعية تعارض التجديد والتحديث، وتعدّ حتى النطق بكلمة «ديمقراطية» انزلاقًا إلى البدعة والهرطقة يقود إلى الكفر البواح. ولكن المقصود عمومًا بالسلفية في التفسير، هو ما يتكرر على نمط ابن حنبل ضد الجهمية، ويتكرر عند ابن تيمية.

ولابن تيمية كلام مهم في مسألة تعارض دليل العقل مع دليل النقل، أوضحه في جملة كلية ننقلها هنا لأهميتها فيقول: «إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعيًا والآخر عقليًا، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليًا والآخر سمعيًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ، فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض

الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعًا ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيًا أو عقليًا»[58]. لكن السؤال هو: من يقرر أن هذا الظني مقدّم على ذاك؟ **هنا يجيب ابن تيمية فيعطينا أيضًا قاعدة إجمالية فيقول: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل»**[59].

إذًا، وباختصار، إن وظيفة العقل إنما هي تحت سقف النص؛ ليست هي بالحكم عليه، بل بشرحه والدفاع عنه، وربما استنباط مقولات من مقولات أخرى أولية يسلَّم بصحتها اعتقادًا، ولا وظيفة للعقل في شأن صحتها في ذاتها كما قال أحدهم: «عرفت ربّي بربي ولولا ربي لما عرفت ربّي»[60]. ويرفض السلفيون القياس رفضًا تامًّا إذا كان مستقلًا مستغنيًا عن النصوص الشرعية (كما فعل أهل الرأي)، كما يرفضون الرأي والاستحسان، **في حين يقبل الظاهريون بعلم المنطق، والاستدلال المنطقي في فهم النصوص، والنقل سابق عليه. وقد نقد ابن حزم استخدام القياس، ونفاه نفيًا تامًّا، فنصوص**

(58) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 79.

(59) المرجع نفسه، ص 138.

(60) يُنظر مثلًا: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ج 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2003)، ص 319.

الشريعة قالت كل شيء نحتاجه في الدين، وما سكت الله عنه ورسوله فهو على إطلاق الحل، فلا حاجة إلى القياس (وفي رأينا يفتح هذا الموقف المجال واسعًا لتحديد الدين وإطلاق العقل في غير مجاله، أي للعلمنة المعرفية). هذا في الفقه، أما في علم الكلام، فهو ينتقد، مثلًا، قياس الغائب (عالم الغيب) على الشاهد (عالم الشهادة)، لأنهما مفترقان في النوع، فهم يقيسون «الغائب على غير نوعه»[61] بتعبير ابن حزم. ولا يعني هذا أن الشريعة قد جمدت وتجمدت، فالعقل لا يحكم على ما نزل في القرآن. ولكن العقل (بما في ذلك عقل ابن تيمية) عمل ويعمل خارج ظاهر نص القرآن في الشؤون الشرعية وغيرها. وعلى العكس، يمكن عدّ عودة الإصلاحيين الإسلاميين من القرن التاسع عشر إلى ابن تيمية دليلًا على أن أحد نماذج السلفية يرى الاجتهاد هو الوجه الآخر للتمسك بالأصول، ولأن ابن تيمية في أحكامه وفتاويه في سياق عصره حاول أن يفتح باب الاجتهاد من جديد، وواجه السجن بسبب بعض فتاويه الاجتهادية الجريئة ولا سيما في الطلاق، وهو الذي غدا مأخوذًا به اليوم في عدة دول إسلامية. ولذلك هو معدود، مصلحًا، بشهادات علماء كبار من معاصريه، على الرغم ممن يتخذ منه موقف الخصومة لأسباب مذهبية.

سبق أن أشار الجابري إلى أن ابن تيمية استلهم ظاهرية ابن حزم والطريقة التي يقترحها ابن رشد في ما جاء في كتابه **الكشف عن**

---

(61) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، قدم له إحسان عباس، ج 7 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 191، وللمزيد يُنظر: ص 53 وما بعدها، ومحمد أبو زهرة، **ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1978)، ص 406 وما بعدها.

مناهج الأدلة في عقائد الملة؛ فقد اتبع ابن رشد طريق ابن حزم في التمسك بظاهر النص، ثم تأييده على أساس برهاني، من دون طلب فهم المعنى من اللفظ ذاته، بل من السياق حتى لو لزم الأمر مراجعة القرآن بكامله[62]. لا اللفظ، إذًا، ولا القياس بين المتشابهات، ولا الإجماع بل السياق. وهذا كلام عام جدًا، فلا ابن تيمية ولا ابن رشد ولا ابن حزم ضد الإجماع وفهم النصوص من خلاله لو توافر، أما ابن حزم فهو يقول بإجماع الصحابة فقط دون سواهم، وله كتاب عن مراتب الإجماع شهير. وأما ابن رشد في الفقه فهو مالكي، كسائر المالكية، يقول بإجماع الصحابة وغير الصحابة، وكتابه **الضروري في أصول الفقه**، مختصر لكتاب **المستصفى** للغزالي، وقد عمد ابن رشد إلى «تنقيته» من الشوائب، واعتمد فيه الأدلة الشرعية: الكتاب والسنّة وإجماع الأمة. أما الحديث عن الإلهيات الذي كان هو مشكلة ابن تيمية وابن رشد والغزالي وغيرهم، فلم يكن النزاع في أصول الاستدلال المتفق عليها، ولكن في معاني الآيات في الصفات الإلهية على وجه التحديد: أتؤخذ على ظاهرها أم تؤوّل؟ (وهذه قضية جزئية وليست في أصول الاستدلال في الجملة)، ذلك أن ابن تيمية يزعم أن معاني الصفات الإلهية تؤخذ بظاهرها لإجماع السلف على ذلك، ولعدم وجود قرينة من النص ذاته تقتضي التأويل. أما ابن رشد، فيحتج على الأشاعرة بما قرره الغزالي والجويني أنْ لا إجماع في النظريات (والنظريات أي ما يثبت بالنظر والاستدلال

---

(62) يُنظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ 1، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 322-323؛ ويُنظر أيضًا: نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2008)، ص 373.

ومن ذلك معرفة الله وأسمائه وصفاته بخلاف العمليات كالصلاة والصيام وغيرهما)، ويستنتج أن للعامة ظواهر النصوص وللخاصة بواطنها. وأما ابن حزم، فهو عند ابن تيمية في الإلهيات جهمي مؤوّل على الرغم من ظاهريته الجامدة في الفقه (وهذه مفارقة)، فلا أدري من أين لنا أن نقطع أن هؤلاء جميعًا متفقون على أن فهم النص لا يعتمد على اللفظ ولا على الإجماع ولا القياس ولكن على السياق، ولا سيما أن الموضوع المبحوث هنا لا يتعلق بالإلهيات بقدر ما يتعلق بالبدع والإصلاح. وربما اعتبر الجابري أسباب النزول ضمن ذلك كما يبدو من منهجه، مع أن علم أصول الفقه يميز بين السياق وأسباب النزول. ولم يجدّد محمد عابد الجابري الذي أكبّ على كتابة تفسير للقرآن في العقد الأول من هذا القرن في هذا الشأن، بل في محاولة تطبيقه في قراءة كاملة للقرآن. ولكن كثيرين سبقوه إلى اعتبار أن العبرة بخصوص السبب (أي سبب النزول) لا بعموم اللفظ. ولكن أسباب النزول ليست دائمًا معروفة أو صحيحة لغياب الوثائق التاريخية الصحيحة، ولأن القصص عن أسباب النزول نفسها متناقلة شفاهيًا قرونًا قبل التدوين[63]. وقد يساعدنا سياق النص الداخلي للقرآن ذاته في فهم أسباب النزول، حتى لو لم تأت في ذلك روايات. فما أسباب النزول، بمعنى ما، إلا ضرب من ضروب التأويل، إذ قلما تكون تلك الأسباب وقائع تاريخية مؤكدة.

(63) نتفق مع عبد المجيد الشرفي في نقاشه مع صادق بلعيد الذي يشترط التفسير المعاصر بمعرفة أسباب النزول، يُنظر: صادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام** (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2004). ويُنظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 157.

وتظهر دراسة السير النبوية[64] سياقات أخرى يستفاد منها في فهم الشريعة وتفسيرها، غير أسباب النزول، مثل تثبيت عرف بدا مفيدًا من ناحية اجتماعية، وتقنين ما لم ير الرسول حرجًا من الاستفادة منه. مثال ذلك ما سجّله ابن هشام؛ بقوله إن الرسول قد أخذ برؤيا لعبد الله بن زيد بن ثعلبة في منامه في اتخاذ الأذان وسيلة في الدعوة إلى الصلاة وكلماته كما سمعها في المنام، وكلف بلالًا برفع الأذان، وأن عبد الله بن جحش أول من خصص خُمس الغنيمة للرسول بعد غزو قافلة لقريش في نخلة بين مكة والطائف، وذلك جريًا على عادة النظام القبلي ما قبل الإسلام في معاملة شيخ القبيلة[65]، فنزلت آية الخُمُس تثبيتًا لهذا. ولكن الأساس يبقى أن الوحي في جوهره رسالة نبوية وليس مجرد سلسلة من استجابات عقل سياسي لظروف عينية، وآيات الأحكام والتشريع هي الآيات الأقل عددًا في عدد آي القرآن، على خلاف آيات الإيمان والأخلاق. وإن التمسك بحرفية الاستجابات للظروف العينية، أو ما يسمى أسباب النزول، إنما يهمش العنصر الديني العميق في الرسالة النبوية.

ترفض السلفية أولوية الاستدلال المنطقي والعقلي في تفسير الآيات، بل تعتمد التفسير الأثري (لا العقلي ولا البياني ولا

---

(64) وصلتنا سيرة ابن إسحاق (نحو 85-151هـ/ 704-768م) من طريق ابن هشام (ت 218هـ/ 834م).

(65) يُنظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، علق عليها وخرج أحاديثها وصنع فهارسها عمر عبد السلام تدمري، ج 2، ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 150 و245.

الإشاري)[66]، وتنأى عن فهم التوحيد اعتقاديًا على النهج الأشعري والماتريدي والمعتزلي (أي فهم التوحيد على طريقة المتكلمين بمختلف طوائفهم)، فهي تقوم على القطيعة معهم اعتقاديًا في أصول الاستدلال ومصادر التلقّي وترتيب الأدلة وكيفية الفهم، وعلى مواجهتهم أيضًا (ولا سيما مع المعتزلة التي نشأ التيار السلفي أصلًا بوصفه تيار «أهل الحديث» من خلال الصراع معهم مع خلطهم بالجهمية، وعدّهم كيانًا واحدًا عمومًا، بمختلف الدرجات في «التجهّم»)[67]. وهذا ما يفسر، مثلًا، أحد أسباب الصراع العنيف، ليس الفكري فحسب، بل حتى الجسدي، بينهم وبين الشافعية الذين ارتفعت لديهم درجات الاقتران بالأشعرية الاعتقادية، وصولًا إلى التكفير المتبادل بين الحنابلة والشافعية الأشاعرة ومن تبقى من المعتزلة، مع النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين، وهو ما أشار إليه الغزالي بوضوح واستنكار بقوله: «وكل فرقة تكفّر مخالفتها، وتنسبها إلى تكذيب الرسول»، فالحنبلي يكفّر الأشعري والأشعري يكفّره، والأشعري يكفّر المعتزلي، والمعتزلي يكفّره[68].

---

(66) الفقهاء السلفيون ضد المنطق الصوري في الجملة، ويكررون كلمة ابن تيمية الشهيرة: «لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»، وليسوا ضد استعمال العقل، ولكنهم يخاصمون بحجة: أي العقول هو الذي نعتمد؟ ومن هنا نجدهم يتخذون الآثار والروايات وسيلة لحسم الخلاف مع الأخذ بظاهرها، وترك التأويل على قدر الاستطاعة إلا إذا كانت قرينة صرف النص عن ظاهره قرينة نصية لا قرينة عقلية.

(67) الحقيقة أن الصراع لم يكن مع المعتزلة تحديدًا، فالمعتزلة نوع من «جنس» كان يمثله الفقهاء والقضاة وأهل الرأي والمتكلمون بمختلف طوائفهم، وهم الذين يسمّيهم أحمد بن حنبل الجهمية لقولهم بنفي الصفات، وخلق القرآن، وكان منهم ضرارية، وبرغوثية، ونجارية، وأهل رأي، ومعتزلة وغيرهم.

(68) أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، قرأه وخرّج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو (دمشق: [د. ن.]، 1993)، ص 27.

إن نصوص القرآن والحديث النبوي بالنسبة إلى السلفيين واضحة لا لبس فيها، ويقتصر دور علماء الدين في تبيين الأحكام الموجودة، والواضحة أصلًا، في القرآن والسنّة. ولا مجال للاختلافات التفسيرية أو التعددية الدينية، وإن كان الاختلاف في الفقه عندهم مقبول نظريًا، لكن من خالفهم يلقى حربًا، لكن تبقى المشكلة الأكبر هي الاختلاف العقائدي. وهذا لا يقلّل من أهمية العلماء بل يزيدهم أهمية، إلى درجة أنه حتى الحركات السلفية الجهادية الأشدّ تطرفًا مثل «جبهة النصرة» وشقيقاتها تحتاج إلى فتاوى «شرعييها» لتبرير ممارساتها، وتجلّ من يتفق معها من الفقهاء في الجزئيات التي يختارونها. ولذلك تقتصر عروضهم في كتبهم بفقرة أو أكثر قليلًا تصاغ فيها الفكرة، ويليها مطولات من الاقتباسات من الأحاديث وأقوال الفقهاء المعتمدين عندهم من أحمد بن حنبل مرورًا بابن تيمية وابن القيم، كما يقتبسون من فقهاء المذاهب الأخرى (حنفية ومالكية وشافعية) ما يوافق هذا الرأي أو ذاك.

يعود هذا التقليد إلى روح كتابات الوهابيين الأولى التي ترى الحقيقة كلها في القرآن والسنّة، ولكن ليس على طريقة التأويل المرفوضة لديهم، بل كما ترد في ظواهر النصوص والأحاديث والسير كما يوردها ويفسرها العلماء المعتمدون لديهم، «وأضحى نص ابن عبد الوهاب في ظاهره نصًا لا صوت للمؤلف فيه. فالحقيقة معطاة سلفًا، وما على المؤلف إلا أن يورد النصوص ويردفها ببعض الشروح المسماة 'مسائل' دونما اعتبار لمعنى هذه العبارة في التراث الإسلامي. فيضحي النص الوهابي بذلك استشهادًا بالنصوص، محاطةً بشروح سمتها الأساسية الصمت،

وعدم استخراج المعاني [...]. ذلك أن الإضافة والتحري إشراك للإنسان في البلاغ، وما البلاغ إلا سمة نبوية بعناية ربانية تضمن هذا الحق. وإن قارن القارئ العبارة عن الموقف المماثل في بنيته في أعمال ابن تيمية تبين له كيف تخثر الفكر الإسلامي في نجد القرن الثامن عشر، وكيف انقطع عن عناصر الحيوية في تاريخ الإسلام»[69].

(69) عزيز العظمة، **محمد بن عبد الوهاب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000)، ص 12.



الفصل الثاني

عن التكفير

غالبًا ما يسمي السلفيون الطهرانيون السلفيين الجهاديين «خوارج» في عصرنا لأنهم يستسهلون التكفير، بما في ذلك تكفير الحاكم والخروج عليه، وقتل مخالفيهم. صحيح أن الخوارج تاريخيًا تساهلوا في مسألة التكفير واستسهلوا تكفير خصومهم بالذنوب والمعاصي، ولم يميّزوا في ذلك بين الكفر والإثم والمعصية، بينما كان معظم المسلمين يعدّون اعتقاديًا ما تلخّصه الترسيمة التالية: «إن الإيمان هو اعتقاد وقول وعمل وفقًا لأحكام الدين، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية». وبينما كان موقف الأحناف من مسألة الإيمان مرجئيًا، إذ يقرون التصديق بالقلب والقول والإقرار باللسان في الجملة، من دون تفسير، ومن دون اشتراط العمل داخلًا في ماهية الإيمان وحدّه وتعريفه، فإن الخوارج رأوا أن الإيمان هو حقيقة شاملة لا تتجزأ، وليست مركّبة من أجزاء، بمعنى أن الإيمان هو تصديق وقول وفعل معًا، فالإيمان كلٌ لا يتجزأ ولا يزيد أو ينقص، فإذا ذهب بعضه ذهب كله. وإذًا، فارتكاب أي معصية من الكبائر، كأن يسرق الفرد أو يزني، يُعدّ سببًا كافيًا لتكفيره ما لم يتب. وهكذا يصبح الآثم المُرتكب للكبائر، المصرّ عليها من دون توبة، بحكم المرتد الكافر لدى الخوارج، يجب قتاله وقتله.

رأت المرجئة التي بدأت مع اعتزال الفتنة بين الخوارج وشيعة علي وأتباع عثمان الذين كفّر بعضهم بعضًا[1]، أن المتخاصمين مؤمنون، وأوجبوا الطاعة لعلي وعثمان، ولم يقبلوا القطع بشأن مصيرهم في الآخرة، فهو متروك لله وحده[2]. واستمر المرجئة بهذه النزعة «الوحدوية» ضد التكفير لاحقًا، عندما ظهر أول نص للإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية (ت 100هـ/ 718م). وفي العصر الأموي عارض عدد منهم «انحرافات» الأمويين، بل ثاروا عليهم في بعض الحالات (كما في حالة غيلان الدمشقي الذي يُعدّ من مرجئة القدرية). بيد أنهم تجنبوا التكفير. لكن الحكم عليهم بأنهم حشو وأتباع ملوك وغير ذلك، ناجمٌ عن التوقف عند نصوص بعضهم التي تقبل المهادنة مع الأمويين في الدنيا أيضًا[3]. واسم فرقة المرجئة مُشتق من «أرجأ، يرجئ» ومصدره «إرجاء»، أي التأخير أو تأجيل الحُكم؛ فهم يرون وجوب تأجيل الحكم في هذا الشأن إلى يوم القيامة، إذ إن الله وحده هو الذي له الحق في الحكم على الناس. وبناء عليه، يؤمنون بعدم تكفير أي إنسان مهما ارتكب من المعاصي ما دام يقرّ بالإسلام والإيمان اعتقادًا وقولًا. ومن كلماتهم الشهيرة: «لا ينفع مع الكفر طاعة، ولا يضر مع الإيمان معصية». فالمرجئة إذًا، يرون فصل الاعتقاد والقول عن العمل، فالفرد يُعدّ مؤمنًا ما دام اعتنق الإسلام (الاعتقاد) ونطق بالشهادتين (القول)، في حين يعود الحكم

---

(1) يرى محمد بوهلال أن تيار الإرجاء مر بثلاثة أطوار: «طور الرد على الطعن في الصحابة، وطور الرد على الانحراف الأموي، وطور الانحلال في الفرق الأخرى»، يُنظر: محمد بو هلال، **جدل السياسة والدين والمعرفة** (بيروت: جداول، 2011)، ص 85.

(2) المرجع نفسه، ص 87.

(3) المرجع نفسه، ص 93.

على سلوكه (العمل) إلى الله وحده. واستند المرجئة في قولهم هذا إلى الآيات التالية: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُم وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إلى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ. وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 105-106). ومن هنا، نادى المرجئة بترك الحُكم في الصراع ما بين المسلمين إلى الله وحده، والامتناع عن استخدام التكفير في هذه الصراعات؛ لأن جميع المسلمين، بحسب تفسيرهم، مؤمنون، بغض النظر عن أفعالهم. وإذًا، لا يجوز شن الحروب ضد المسلمين فيما بينهم، لهذا دعوا إلى الحفاظ على وحدة المسلمين. وقد انحل المبدأ لاحقًا في التسنن[4]، وتبنته بعض المدارس العقلانية، مثل المَاتُرِيدِيَّة، كما تبنت الأشعرية موقفًا مماثلًا أيضًا في موضوع العلاقة بين التصديق والقول والعمل. وقد عُدّ هذا المعتقد مريحًا للحكام، فهو يؤجل محاسبتهم على أعمالهم لأن حسابهم عند الله، وليس شأنًا من شؤون الرعية (عامةً وعلماء وفقهاء)، حتى إنه ورد في بعض كتب التراث المبكّرة أن المأمون قال: «الإرجاء دين الملوك»[5].

أما السلفية، فهي، من ناحية، ترفض مبدأ المرجئة لقولهم إن الإيمان هو الاعتقاد والقول فحسب، وتعدّهم ضلالًا، كما يضللهم الشيعة الإمامية لأن القرآن في رأيهم ربَط ما بين القول والعمل، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ . كَبُرَ مَقْتًا

---

(4) المرجع نفسه، ص 95-96.

(5) أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي، **الكنى والأسماء**، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ج 2 (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، ص 463.

عِندَ اللَّـهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 2-3). وفي المقابل، يرفض السلفيون مبدأ الخوارج في التكفير، لأن التكفير عند السلفية (بل عموم أهل السنّة) لا بد له من نصٍ قطعي يبيّن أن هذا الفعل كفر مخرج من الملة، والخوارج منبوذون بأنهم يكفّرون مرتكب الكبائر، هذا هو محل النزاع بين الفريقين. أما المسلم الذي قال بكلمة الكفر وقد أقيمت عليه الحجّة، فيعدّ مرتدًا يستتاب وإلا قُتل. ورأى البعض قتله من دون استتابة، فلا فرق بين الكفر والردة عند السلفيين، إلا من حيث إن هناك كافرًا أصليًا وكافرًا ارتدّ بعد إسلامه، وكل منهما له أحكام خاصة تتعلق بالميراث والعقوبات وغيرها.

وتتفق جميع التيارات السلفية، نظريًا، على ثلاثة موانع، إذا توافر واحد منها لا يجوز تكفير الفرد، هي: 1. **الجهل**؛ إذ لا يُكفّر المسلم الجاهل بالدين، فمثلًا يُعذر الحاكم المسلم بسبب عدم فهمه بعض الأحكام الدينية، أو فهمها على غير ظاهرها، أو بسبب تضليله من جهة مستشاريه وعلماء الدين من حوله (العذر بالجهل). 2. **الإكراه**؛ إذ قد يفعل أو يقول شيئًا مخالفًا للإسلام لكن تحت الضغط والإكراه والتهديد، وإذًا، فهو غير مسؤول عن تصرفاته. 3. **الخطأ مع ثبوت النية الصادقة**؛ والخطأ الذي يتكلم عليه الفقهاء والذي يمنع من وصف مرتكب الكفر بالكفر، هو، ببساطة، نقيض التعمّد؛ أي أن يقول مثلًا كلامًا فيه كفر، مثل: اللهم أنا ربّك وأنت عبدي بسبب شدة الفرح مثلًا، من غير أن يقصد، ولكن جرى على لسانه من دون تعمّد، أو فعل الشيء الكفريّ وهو غافل أو ناسٍ أو جاهل[6]. ولقد تبنت

(6) أما من يحكم في مسألة جزئية بغير ما أنزل الله، مع توافر الشروط وانتفاء الموانع، مع اعتقاده الشريعة ووجوب تطبيقها؛ غير جاحد لها ولا منكر، فهو هنا عاص وفاسق (كفر دون كفر) لا يخرج من الملة، ولا يعد كافرًا كفرًا أكبر، بمعنى أنه ارتدّ أو =

التنظيمات الجهادية المصرية في تحديدها لقواعد التكفير عكس قاعدة «العذر بالجهل»، أي قاعدة «لا عذر بالجهل» من منطلق أن هؤلاء لا يعدّون معذورين بالجهل، لأن الكتب موجودة، والوصول إليها سهل، فهم مرتدون عن الإسلام بعد الإسلام، وقد بلغتهم الرسالة.

وهناك أثر للقاعدة القانونية للدولة الحديثة التي تقوم على «لا جهل بالقانون» في إعادة صوغها فقهيًا واعتقاديًا في صيغة «لا عذر بالجهل»، الأمر الذي ما يشير إلى كون السلفيات المعاصرة حديثة بالفعل وإن جذرت نفسها في الماضي، وعدّت نفسها امتدادًا أمينًا للفهم السلفي القديم. فهي وإن كانت ترفض القوانين الوضعية بدل الشريعة، فإنها تعاملت مع الشريعة كأنها قوانين وضعية مفروضة، تنظم المجتمع، ولا تشترط وعي الأفراد بها كي تكون سارية المفعول. وهذا أيضًا ما فعله مفهوم الحاكمية الذي نجد جذوره في **الرسائل والمسائل النجدية** للوهابية، إذ صاغه المودودي بمضمون أيديولوجي معكوس لنظرية السيادة في القانون الدستوري للدولة الحديثة. فقضيتهم الأساس هي: من صاحب السيادة في الدولة الإسلامية الذي يحق له التشريع؟

= خرج من الملة. قال ابن هانئ في مسائله لأحمد بن حنبل: «وسألته عن حديث طاوس عن قوله: كفر لا ينقل عن الملّة، قال أبو عبد اللَّه: إنما هذا في هذِه الآية: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]»، أي إن الحكم بغير ما أنزل الله، مع اعتقاد الشريعة ووجوب تطبيقها ليس كفرًا ناقلًا عن الملة، ولكنه كفر دون كفر، أي إنه فسق، والمعصية والفسق ليسا كفرًا أكبر إلا عند طائفة من الخوارج. يُنظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري؛ تحقيق زهير الشاويش، ج 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، [1979])، ص 192.

وبناءً عليه، فإن السلفية الجهادية عمومًا سلفيات، فهي لا تكفّر عامة المسلمين، لكنها تكفّرهم عمومًا فعليًا بعدم شرعية «العذر بالجهل». وبخصوص حالتنا المعاصرة، نشأ نقاش مع شرعيي تنظيم الدولة، وقبلهم أبو مصعب الزرقاوي، في شأن تكفير عامة الشيعة والمجتمعات عمومًا، حتى من طرف بعض قيادات القاعدة أمثال أيمن الظواهري، ومنظّري التيار السلفي أمثال أبو محمد المقدسي.

من المفيد هنا أن نذكر أن ابن تيمية لا يكفر عوامّ الإسماعيلية، فقد رأى مثلًا قتل رؤساء الإسماعلية النزارية وليس عوامهم. وأما الاثنا عشرية، فهو لا يكفّر لا رؤساءهم ولا عوامّهم بل يعدهم جميعًا ضالّين، ويعذر رؤساءهم بأنهم متأولون، على الرغم من قسوته الشديدة في الردّ عليهم، ووصفه كثيرًا من أقوالهم بأنها كفر، وله نصوص عديدة يشهد لهم فيها بالإيمان ظاهرًا وباطنًا. وكان ابن حنبل يرى في بعض ما ينسب إليه قتل «الدعاة» وحدهم من بين «المبتدعة»، بينما تنسب أخبار أخرى إليه قتل أنواع من «المبتدعة» وعدم الاستتابة، وأن الجهمي يقتل من دون استتابة. أما تنظيم الدولة (داعش) فيكفّر عامة الشيعة ولا يعتذر لهم بالجهل. وما زالت أغلبية التيارات السلفية ترى أن التكفير يقع على الأفراد وحدهم لا على المجتمع، وبعد تقديم دليل قطعي على كفر الفرد، وبعد إقامة الحجة عليه ورفع الشبهة. وقد تبين لي من الإصغاء لمرافعة صالح سرية، بثقافته الإخوانية القطبية، في محكمته، أنه ميّز تمييزًا قاطعًا بين تكفير الأفراد وتكفير المجتمع. وما قاله في المحاكمة سبق أن قاله في وثيقة «رسالة الإيمان»، من ناحية تحديد مدى إسلامية «الدار» في ضوء الأحكام التي تسود فيها، فيرى سرية، في ضوء ذلك، أن الدار

الراهنة في المجتمعات الإسلامية هي «دار حرب»، لكن من دون أن يعني ذلك أن كل فرد فيها هو كافر[7]. وهو تمييز تقليدي راسخ مفهوميًا في قواعد التكفير الفقهية الإسلامية، وإن كان التزيد قائمًا في كفر المعيّن أو كفر المطلق بحيث تمحى في كثير من الأحيان، الحدود الفعلية بينهما[8]. ومن يقرأ صالح سرية ويسمعه يدرك أنه أمام أحد أول نماذج السلفية الجهادية بصيغها الأولى.

تتفق التيارات السلفية على أن موانع التكفير يجب أن تُطبّق على بعض الحالات المعاصرة. فعملية التقييم هنا هي بحد ذاتها تتطلب الحكم البشري بحسب كل حالة. لذا، فهي عرضة للتغيير بناءً على فهم الفرد للسياق. ويجلب كوينتن فيكتوروفيتش مثالًا إذا اتفق السلفيون على أن الحكام «قد استبدلوا الحكم بالشريعة الإسلامية، غير مكرهين، مُدركين أنهم يقومون بفعل مخالف للإسلام، ويُطبقون حكم غير الشريعة الإسلامية لأنهم لم يعودوا يؤمنون بالإسلام، فإنهم سيتحدون في إدانتهم لهم باعتبارهم مرتدين (على الرغم من أن البعض سيأخذ في الاعتبار عواقب ذلك على المسلمين، وما إذا كان تكفيرهم سيخلق شرًا أقلَّ أم أكبر)»[9]. إن العامل الرئيس هنا هو

---

(7) صالح سرية، «وثيقة رسالة الإيمان»، في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، 2 ج (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ج 2: **الثائرون**، ص 42-43.

(8) عن التمييز بين كفر المطلق وكفر المعين يُنظر: أبو العلا بن راشد بن أبي العلا الراشد، **ضوابط تكفير المعين عند شيخي الإسلام ابن تيمية وابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة الإصلاحية**، قرأه وقدّم له وقرّظه صالح بن فوزان عبد الله الفوزان (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2004).

(9) Quintan Wiktorowicz, «Anatomy of the Salafi Movement,» *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, no. 3 (2005), p. 231, accessed on 30/5/2018, at: http://bit.ly/2bD4Puy.

إدراك الفاعل لخطأ فعله ودفاعه عنه باعتباره صوابًا، ونوع البدعة، أهي مغلظة أم لا؟

عاد تنظيم الدولة من السلفية المحافظة إلى نهج بعض طوائف الخوارج في تكفير الخصوم والمجتمعات بالجملة، ولكن الفرق الكبير والجوهري يكمن في أن تكفير تنظيم الدولة يستند إلى نقائض الإسلام عند محمد بن عبد الوهاب، وجميعها عقدية، في حين أن الخوارج أدخلوا القضايا الأخلاقية (المعاصي والكبائر) في صلب نقائض الدين، أي أن التدين عندهم ليس خاليًا من الاعتبارات الأخلاقية (والإباضيون منهم لم يروا سبي مخالفيهم ولا قتلهم ولا تحريم التزوّج منهم)[10]. وفي المقابل أتاح تنظيم «داعش» السرقة والغدر والكذب والخداع والقتل والسرقة باسم خدمة قضية الإسلام، في مقابل الكافرين الذين لا ينطبق عليهم أي معيار أخلاقي. وقد صيغ كتاب كامل يعتمد عليه التنظيم نظريًا (هو في الحقيقة «جمع وإعداد» وليس تأليفًا باعتراف الكاتب نفسه) في تبرير الدوس على جميع المعايير الأخلاقية باسم الجهاد[11].

(10) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق وشرح نواف الجراح، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2008)، ص 69.

(11) يُعد كتاب **مسائل في فقه الجهاد**، أو كما يُعرف بـ «فقه الدماء»، لأبي عبد الله المهاجر؛ واسمه الحقيقي عبد الرحمن العلي، مصري الجنسية، المرجع الفقهي الأساس لأبي مصعب الزرقاوي، واعتمده تنظيم الدولة الإسلامية؛ ولا سيّما فيما يتعلق بالفتاوى الفقهية المتشددة، ومن ذلك مسألة أولوية قتال «العدو القريب» من المسلمين المرتدين، ومسألة تكفير الشيعة، فضلًا عن تبريره وشرعنته للعمليات الانتحارية والاغتيالات وقطع الرؤوس وتكتيكات العنف والرعب. واعتمد المهاجر فيه، على نحو خاص، على كتابات ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب، وعلماء الدعوة النجدية، ولكنه أخذ أيضًا، وعلى نحو تلفيقي، من كل فقيه، حنبلي أو حنفي أو شافعي أو مالكي، يمكن أن =

يعتمد السلفيون على الأحاديث النبوية، على نحو أساسي، للانتقال من الأحكام العامة للشريعة إلى تطبيقها على الحالات الخاصة. وبذلك أصبح الحديث النبوي، أو ما عُدّ حديثًا نبويًا، وكل مروياته التي وصلتنا من التابعين بدرجة رئيسة، هو المنهج في الحقيقة، وحيثما قصر عن تلبية الغرض (إذ إن الأحاديث المنقولة المسماة بـ «الصحيحة» لا تجيب عن كل قضايا الحياة)، فالحل هو، بدلًا من إعمال العقل في استنتاج الأحكام من قيم الدين ومقاصده نفسه، «وضع» الأحاديث التي تجيب عن حاجات المرحلة التاريخية أكانت من وضع الفقهاء أم من وضع السلطات السياسية، وحتى من الثقافة الشعبية في بعض الحالات، والتي راج فيها كثير من الأحاديث الموضوعة. ولا أدل على ذلك من أن أبو يعلى في **طبقات الحنابلة** يشير إلى أن أصحاب ابن حنبل نسبوا إليه أكثر من مرة أنه كان «يحفظ سبعمئة ألف حديث»، بل «كان يحفظ ألف ألف»[12]، لكنه لم يخرج في مسنده أكثر من ثلاثين ألف حديث، بل أقل منها إذا ما حُذف المكرر[13].

لتأكيد هذا المنهج في استنباط الأحكام سُمِّي الذين تصدوا لمعارضة «أصحاب الرأي» بـ «أهل الحديث». ولكن هذا لا يعني

= يجد عنده تبريرًا لسفك الدماء. ظهر الكتاب بعد حوادث الفلوجة الثانية، في نهاية عام 2004، وطبعت منه نسخ عديدة. ولكن يظهر من رسائل الزرقاوي أنه سبق أن اعتمد على تنظيرات المهاجر في معسكر التدريب في أفغانستان في شرعنة العمليات الانتحارية، وأنه أحضره لإلقاء دروس شرعية على المتدربين في المعسكر.

(12) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 6.

(13) يشير ابن أبي يعلى نقلًا عن عبد الله بن حنبل أن والده خرّج مسنده من «سبعمئة ألف حديث»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 184.

أن أهل الحديث اتفقوا دائمًا فيما بينهم، فهُم اختلفوا على مدى صحة الأحاديث، كما اختلق بعضهم أحاديث لتبرير وجهة نظره. والحقيقة أنهم لم يشكلوا مع ظهورهم بين أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين جماعة متجانسة البتة، وكان ما يجمعهم هو الحديث أو الخبر أو الأثر، بينما مضامينه مختلفة، ويدور عليها صراع. وجماعة «أهل السنّة والحديث» المرتبطة بأحمد بن حنبل وأصحابه ليست إلا إحدى جماعات «أهل الحديث»، لكنها ستغدو الأشدّ تأثيرًا.

الأهم من هذا كله أنهم غالبًا ما اختلفوا في تشخيص الواقع نفسه، ومن ثم التعامل معه، والحديث هو الذي يسند هذا التعامل. فالسلفيون يختلفون في عصرنا في قضايا تشخيص الواقع: أهو جاهلية مثلًا أم إسلام؟ وهل «الدار» هي دار حرب أم دار إسلام؟ أم مزيج مركّب منهما؟ وهو اختلاف ناتج عن الاختلاف في تنزيل الأحاديث على الواقع. كما أنهم يختلفون في تشخيص مدى نضج الواقع لتقبُّل تنصيب خليفة، ومدى انطباق الأحاديث التي تحدد معايير الإمامة على الواقع الراهن في هذا البلد أو ذاك. فمثلًا برر بعض الجهاديين استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الكفار في عصرنا قياسًا على قبول النبي استخدام المنجنيق ضد أهل الطائف، في حين جادل بعضهم الآخر بأن المنجنيق لا يُقارن بأسلحة الدمار الشامل. لكنهم استلهموا ابتداع ابن تيمية لمفهوم «الدار المركّبة» (فتوى ماردين)، مع أن هذا الابتداع كان لتسويغ هجوم العسكر المملوكي على ماردين وسبيه لمسلميها، وهو ما رفضه فقهاء المسلمين وفق بعض الإشارات التاريخية، بينما خرج ابن تيمية بهذا المفهوم «المبتدع» ليؤمّن شرعنةً ما له، ففتواه سياسية محض.

ونجد في كتب جماعة الجهاد المصرية، بل حتى في كتب سعيد حوّى، وهو إخواني سلفي سوري جهادي، استعادة لهذه الفتوى التي تستعاد بتواتر شديد لدى السلفيين الجهاديين. وكتب عبد السلام فرج مثلًا (من دون أي معرفة تاريخية بما يتكلم عليه كما يبدو جليًا من النص) أن ابن تيمية «عندما سئل عن بلد تسمى ماردين كانت تحكم بأحكام الإسلام ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر، هل هي دار حرب أو سلم؟ فأجاب أن هذه مركب فيها المعنيان، فهي ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق، ويعامل الخارج عن الإسلام بما يستحقه»[14].

للتكفير من منظور الحركات التكفيرية التي نشأت في مصر في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي قواعد ثلاث، هي: 1. الحكم والتشريع بغير ما أنزل الله شرك، لأنهما عبادة لغير الله بإعطائه الحق في التشريع. 2. من آمن ببعض الإسلام وترك جزءًا منه فهو كافر، لأن الإسلام كل متكامل. 3. الإيمان لا يكفي بل يجب إظهاره والعمل به (الإقرار بالجنان والقول باللسان والعمل بالأركان).

واضح أن الإيمان ذاته، في حالة هذه الحركات، غير مهم، لأنه معلوم لله وحده. ولكن لا يكفي، كما يدعون، أن يكون معلومًا لله وحده، بل يجب أن يكون معلومًا لهم، كي يحكموا هم على إيمان الشخص، ولذلك يريدون هم أن يفعلوا فعل الله، ويدّعوا لأنفسهم هذا الحق، لأنهم يريدون محاكمة الناس في هذا العالم قبل الآخرة.

---

(14) محمد عبد السلام فرج، **الجهاد: الفريضة الغائبة** ([د. م.: د. ن.]، 1981)، ص 10، شوهد في 20/ 4/ 2018، في: https://bit.ly/2HD5SdV.

فهم بهذا المعنى قضاة لا دعاة. ولذلك يجب أن يظهر الإيمان ولو ناقض ما في النفوس.

وإذا نظرنا إلى القواعد الثلاث وجدناها جميعًا مشتقة من مبدأ شمولي واحد يحتويها جميعًا، فهي مجرد استدلالات واشتقاقات من هذا المبدأ الشمولي. ولذلك لا حاجة في الواقع إلى التفكير الفقهي. ومن لم يقتنع أو يؤمن بالبديهيات الأولى من وجهة نظر هؤلاء، فلا مجال إطلاقًا للأخذ والرد معه. وفي مقابل ذلك، فإن النقاشات والموضوعات التي تفتحها الحركات الإسلامية المؤمنة بالدعوة والرافضة للتكفير للتنظير الفقهي في شأن مصلحة المجتمع وظروفه، ومعنى الديمقراطية في عصرنا وهل تتلاءم مع الشورى أم لا، تطوّر على الأقل فكرًا فقهيًا، أو تتبنى تفسيرات أقل تشددًا في ردها على الأسئلة والتحديات.

ويعدّ عبد السلام فرج في كتابه **الفريضة الغائبة** الجهاد فرض عين. والجهاد يصح فرضًا على المسلمين في حال كانت هناك دولة إسلامية معاصرة مثل مصر، لكنه ليست في نظره إلا دولة كفر، ودار حرب. ويقتبس هو وغيره أحكام ابن تيمية في عدّه ماردين (التي كانت تقع آنذاك في إقليم الجزيرة الفراتية[15]، وكانت خاضعة لحكم التتار) دارًا مركّبة، على الرغم من أن محتليها وسكانها جميعًا ينطقون بالشهادتين. فهي أديرت بموجب حكم الياسه (الياسق) الجنكيز خاني (عند ابن تيمية ينسب «الياسه» إلى جنكيز خان وليس إلى الأتراك ولا المماليك مع أن المماليك كانت لهم «ياستهم») وهو يشمل، إضافة

(15) يُنظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج 5 (بيروت: دار صادر، 1977)، ص 39.

إلى أحكامهم، بعض عناصر الشريعة الإسلامية والنصرانية. ويعُدّ كتاب **الفريضة الغائبة** الحكم على الحكام في هذه الحالة أقسى من حكم الكفار لأنهم مرتدون. كما يشدد فرج على تثقيف الشبان على أن الطريق إلى فلسطين ومحاربة الصهيونية والاستعمار تمرّان بمحاربة حكام بلاد المسلمين. وهذا يذكِّر بنظريات قوى اليسار العربي الراديكالي والقوميين العرب في الخمسينيات والستينيات في أن تحرير فلسطين يمر من عمان أو بيروت ...إلخ[16].

كما تتفق هذه الحركات على أن «المسلمين إنما أُمروا بقتال الناس على ظاهر الإسلام وما يمكن أن يستوفى منهم حقوقه، وحجبهم الله في ذات الوقت عما وراء ذلك بما في الصدور، وبما يخفى في البيوت»[17].ولكن المتشدد منها يتوسع في أحكام نواقض الإسلام والإيمان وهم يفسرون آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، و﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ. لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: 21-22)، بأن الله قال ذلك في نص، وأمر بغير ذلك في نص آخر. والآية تعني من منظورهم أن ما لا إكراه فيه هو الاعتقاد. أما ظاهر الدين فيصح فيه الإكراه! وهذا ما دعا الرسول إلى القول «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله...»، أو ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ

---

(16) يُنظر عرضًا ونقاشًا في: محمد عمارة، **الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم** (القاهرة: مكتبة الجديد، [1983]). وفي هذا الكتاب يرفض محمد عمارة المضامين، لا من منطلق رفضه فتاوى ابن تيمية، بل بسبب عدم وجود شبه بين أحوال المسلمين في مصر اليوم وأحوال المسلمين تحت حكم التتار.

(17) النص الكامل لأقوال شكري مصطفى أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) واعترافاته أمام محكمة أمن الدولة (1977)، في: أحمد، ج 1: **الرافضون**، ص 86.

الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: 39)، من دون نظرٍ إلى معنى الحديث وأنه وارد في مشركي العرب خاصة وليس في المسلمين، ومن دون فهم أسباب الآية وسياقها ووظائفها.

لا شك أن للأمر جذورًا تاريخية في العصور المبكرة من التاريخ الإسلامي «بتحول الغزو الذي فرضته الظروف السياسية إلى فرض ديني نظّر له الفقهاء واعتبروه [...] جهادًا في سبيل الله، أصبح الشخص الداخل في الإسلام بالإكراه والعنف، مسلمًا بالنسبة إليهم. يبقى التدين الشكلي الضامن للنظام الظاهري، وهو ما تحتاج إليه كل مجموعة متدينة»[18]. هذا في حالة تشكل الإسلام وتوسعه، أما بعد قيام المجتمعات الإسلامية، ثم انتقالها إلى الحداثة ونشوء فكرة الإنسان والفرد والمواطن، فلا شك أن جوهر الدين وأخلاقيته والبعد الإيماني فيه، جميعها تنسجم أكثر مع حرية المعتقد. ويتحول هذا الموقف الأخلاقي العقدي إلى أكثر التفسيرات عبثية وإساءة للدين في جوهره ولأخلاقيات الدين في جوهرها. فالكذب مسموح به هنا، بحيث يكتفي هذا النوع من الإسلام الحركي بأن يمارس الإنسان ظاهر الدين، حتى لو كان في قرارة نفسه «كافرًا». إنهم يفسرون هذه الآية: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29) تفسيرًا مقلوبًا، ويفهمون الآية على أن اختيار الإنسان الإيمان أو الكفر، باطنيًا، هو شأنه. لكن المهم بالنسبة إليهم وإلى المجتمع أن يكون على ظاهر الدين. أما العكس، أي إذا كان مؤمنًا مخلصًا في إيمانه، ولكنه يختلف مع الإسلام الحركي في تفسير الفرض والواجب، وما يجب أن يمارس من ظاهر الدين وما

(18) نادر حمامي، **إسلام الفقهاء** (بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص 31.

لا يجب، فإنه يعدّ مرتدًّا يجب أن يقاتله المؤمنون على ظاهر الدين. أما باطنه، فالله هو وحده من يحاسب على باطن الإيمان، وهو وحده يحاسب على ما في النفوس، أما هم فيحاسبون الناس على ما يظهرون. ومرة أخرى يفسرون آية من القرآن تفسيرًا مقلوبًا وهي آية ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: 99)، وفيها تصبح إرادة الله سبحانه هامشية، مقارنةً بمشيئة هذا النوع من التدين الحركي التكفيري، بحيث توضع إرادته ومشيئته، بهذا المعنى، فوق إرادة الله، وتصبح إرادة الله تابعة لإرادته.

هذا تفسير للدين والتدين تنعدم فيه الروحانية، وتهمش فيه الأخلاق مع حرية الاختيار، ويهمش فيه عنصر الإيمان، وتصبح المسؤولية الفردية عن الفعل والرأي والعقيدة أمورًا لا معنى لها إطلاقًا. ويصبح الأمر الأساسي هو إظهار الدين شكليًا، والتظاهر بالورع والتقوى. ولذلك نجد صعوبة في البحث عن نقطة لقاء واحدة بين مثل هذه الحركات والثقافة الديمقراطية. فهي لا تكتفي بمعارضة الديمقراطية والانتخابات، ولو وسيلةً، بل تعارض أساسها الأخلاقي، أي حرية الاختيار، واستقلالية إرادة الفرد، وحقه في منظومة أخلاقية محمية يؤمن بها، وإظهار حرية اختياره. كما تنسف وظيفة التدين الأشدّ ملاءمة للتعددية والنظام الديمقراطي، ألا وهي وظيفته الأخلاقية. وهي تجد كل شيء متضمنًا في مبدأ الإيمان، لأنه، منذ البداية، لا يعني الإيمان بكل ما أنزل فحسب، بل الحكم بموجبه أيضًا. ليس الإيمان إيمانًا هنا بالله وباليوم والآخر وبالأنبياء والرسل، بل هو إيمان ظاهري يعني الحكم بما أنزل الله وفق أفهامهم تحديدًا. فالكفر ليس هو عدم الإيمان فحسب، وهذا أمر مفروغ منه، بل هو الحكم بغير ما أنزل الله. والاعتقاد بالله وحده والنطق بالشهادتين

«لا يدخل المرء في زمرة المسلمين، بل إذا انقاد للمنهج والتشريع المنبثقين عن هذه الشهادة، ومن لم ينقد لها فهو كافر»[19]. وهذا لا يعني عند صالح سرية مثلًا التمسك بما في النص من صفات الله، وما يجري في جهنم وعذاب القبر والجنة... إلخ؛ فهذه برأيه مصطلحات لتقريب الأمور إلى أذهان الناس، ولا يعني أن ننشغل بها، والصحابة لم ينشغلوا بها، وهي من مشاغل مراحل الترف الفكري في الإسلام التي من الواضح أنه يعترض عليها. لدينا هنا أصولية دينية حقيقية تتجاوز السلف والسلفية، ولا تعنى بما عُني به الفقهاء والمتكلمون، ولا تولي الخرافة والأسطورة اهتمامًا أساسيًا. وهنا القرب بينه وبين فكر الإصلاح الديني. فحامل هذا النمط من التدين يعلم عن الجن والملائكة والجنة والنار ما ورد في الكتاب والسنّة. وبما أن العلم فيها علم غيب فلا طائل من الانشغال بها. ويجب الاكتفاء بالإيمان المجمل هنا وإلا تطور الأمر إلى «بدعة نحاربها»[20]. لا ينكر هذا النمط هذه الأمور كلها، ولكنه يقبلها بحرفيتها كما وردت في القرآن ولا يتوسع فيها، فهي فوق إدراك البشر ومعارفهم، والتوسع فيها يدفع إلى منزلقات خطرة من الاختلاق والبدع.

والحجة المتكررة ضد الديمقراطية هي أنها تتضمن أن الشعب أو الأكثرية أو أكثر ممثليه هي المشرع، في حين أن الله هو المشرع في الإسلام بمفهومه هذا. وليس للشعب حق «تحليل الحرام» أو «تحريم الحلال» ولو أجمع الشعب كله على ذلك. كما تجمع هذه الحركات على أنْ لا ولاء للدولة إذا لم تكن إسلامية، حتى لو ظهرت كلمة «إسلامية» في تعريفها الدستوري لذاتها. وتسمح هذه

---

(19) أحمد، ج 2: **الثائرون**، ص 33.

(20) المرجع نفسه، ص 34.

الحركات عمومًا بالتآمر من داخل الدولة والعمل فيها وفي جيشها إذا تطلب الجهاد ضدها ذلك. وليس المسلم في حاجة إلى إذن من الوالدين للخروج إلى الجهاد لمحاربة «الطواغيت». وهي ترى عمومًا أنها تمثل «جماعة المسلمين» وليس «جماعة من المسلمين».

على الرغم من أن معظم التيارات السلفية، وكذلك التيارات الإسلامية الأخرى، تتوافق على أن الإسلام يحظر استهداف المدنيين غير المقاتلين عمدًا، إذ لا يوجد اختلاف فقهي على هذه المسألة، فإن بعض العلماء قد برّر استهداف المدنيين الغربيين، من غير المقاتلين، الذين يعملون في العراق مثلًا، وذلك من خلال استنتاج حكم قياسي هو أنهم يساعدون، على نحو مباشر، قوات الاحتلال الأميركي. وبناءً على ذلك استندوا إلى الآيات القرآنية والأحاديث التي تتعلق بمساعدة العدو في الحرب ضد المسلمين، في أن ما يسمى بالمدنيين يكونون في هذه الحالة أهدافًا مشروعة.

والخلاف بين السلفيين، حتى ذلك الذي يدور على قضايا استراتيجية العمل، إذا صح التعبير، هو خلاف جوهري، لأنه بلغ مؤخرًا حد الانقسام وتكفير المخالفين. والتكفير لا يمكن أن يكون إلا عقديًا؛ إذ جرى تحويل قضايا غير عقدية إلى عقدية، حدث ذلك في الصراعات بين الفصائل الإسلامية السلفية الجهادية على البيعة. ويتنوع الاختلاف في عصرنا من سلفية مجافية للسياسة تتركها لأولي الأمر وتقتصر على الدعوة إلى التدين، والالتزام بظواهر النصوص، وإلزام المجتمعات مظاهر التدين، وأخرى قد تتعامل مع السياسة بدءًا بالنصيحة واللاعنف. وتتدرج التنوعات وصولًا إلى السلفية الجهادية، وهي السلفية التي تأثرت بالحركات الإسلامية السياسية (أو العكس)، مثل بعض تيارات الإخوان المسلمين، وحتى بالحركات الجهادية.

وننبه منذ الآن[21] إلى أن جينولوجيا تنظيم الدولة (داعش) وتعقب أصوله الفكرية لا يعني أن هذه الأصول أنتجته، فهو ليس مجرد فكرة أو نص، إنه ظاهرة اجتماعية هي نتاج الظرف التاريخي، الاجتماعي والسياسي، لكنه مثل كل الحركات الاجتماعية يدعي تجذير نفسه في الماضي التاريخي، معتبرًا نفسه «أصليًا».

لشرح الخلاف داخل السلفية نأخذ مثال محمد ناصر الدين الألباني (1914-1999)، وهو مُلهم «الجماعة السلفية المحتسبة»، ومرجعية من المرجعيات العلمية السلفية المُناهضة للنشاط السياسي، أكان النشاط سلميًّا أم عنيفًا، في ما يُدعى بـ «السلفية العلمية»، والذي عارض الخروج على السلطان مهما اشتدّ ظلمه. وعلى الرغم من تركيز هذه الجماعة على العمل غير السياسي، فإن الألباني أثر عقديًّا حتى في جهيمان العتيبي (1936-1980)، والجماعة السلفية التي انتمى إليها في مرحلة مبكرة مقبل بن هادي الوادعي، قبل أن يقودها جهيمان في النهاية، والتي أخذت تحاسب آل سعود على عدم التزامهم مبادئ الدين الصحيح، وفق المنهج السلفي كما عبر عنه محمد بن عبد الوهاب[22]، وذلك قبل أن ينتقل

---

(21) بما أن هذه الدراسة بدأت مقدمة لكتاب «صعود وأفول تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)» يقوم المؤلف بتحريره.

(22) يُنظر: ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 25-26. كما تأثروا على نحو واضح بالشيخ عبد العزيز بن باز وتطلعوا إلى مشورته وأفكاره (ص 43). وهذا يعني أن الحدود بين التيارات السلفية لم تكن واضحة، كما أنها لم تنتظم في حركات، وتأثرت جميعها بالمصادر الفكرية ذاتها، أكانت تلك التي اختارت عدم التدخل بالسياسة، وهي الأغلبية، أو تلك التي انجذبت إلى الفعل «السياسي»، هذا إذا اعتبرنا المهدوية الخلاصية سياسةً.

بها نفسيًا ودينيًا إلى الخلاصية المهدوية. كما تأثر بالألباني أبو محمد المقدسي الذي أصبح من أبرز منظّري تيار السلفية الجهادية، وكذلك أبو قتادة الفلسطيني منظّر الجماعة المسلحة في الجزائر وأحد أشدّ منظري السلفية الجهادية تطرفًا ودموية، حتى «جيش الإسلام» من بين الفصائل الإسلامية المسلحة في سورية. ولكن الألباني أثر أيضًا في علماء سلفيين محافظين لاعنفيين معروفين. وعمليًا صار الأمر هكذا: «قال الله» و«قال رسول الله» و«قال الألباني». ولم يكن الألباني يمتنع عن تأليب المؤسسات الدينية السعودية و«أولياء الأمر» على تأديب معارضيه من علماء الحديث الآخرين، كما فعل، مثلًا، مع الشيخ السوري المحدّث الحنفي المذهب عبد الفتاح أبو غدة، متهمًا إياه بأنه «أحد أعداء عقيدة أهل السنة والجماعة»[23].

والسلفية الكلاسيكية الطهرانية لا تعدّ نفسها حركة سياسية، ولا تنظيمًا من أي نوع، وإن شكلت ما يمكن وصفه بـ «أخوية». فالسلفيون يقدمون أنفسهم على أنهم المسلمون الحقيقيون حُماة التوحيد ونهج السلف وحراس العقيدة. ومع تركيزهم على نشر

(23) انتهز الشيخ الألباني تخريجه للأحاديث التي وردت في كتاب **شرح العقيدة الطحاوية** لابن العز الحنفي (ت 733هـ)، وتقديمه له، ليتهم الشيخ أبو غدة، في درج الخلاف بينهما، حول ما أورده الألباني من شرح العقيدة الطحاوية بأنه «أحد أعداء عقيدة أهل السنّة والجماعة من متعصبة الحنفية»، وأنه «رفع تقريرًا» عنه إلى بعض المراجع المسؤولة في الدولة السعودية التي هو مدرس في بعض معاهدها. ويصفه الألباني بـ «المتعصب الجائر»، ويصرح بأن المقصود به هو أبو غدة. ومفاد ذلك أن الخلاف بينهما وصل إلى لجنة العلماء في المؤسسة العلمية السعودية التي تمثل السلطة السعودية السياسية الرسمية في المجال الديني. قارن بـ: علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، حققها وراجعها جماعة من العلماء؛ خرج أحاديثها محمد ناصر الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 2006)، ص 26-62.

فهم نقي للإسلام والحفاظ على هذه الصورة، فإنهم يميلون إلى عدم الاختلاط بغير السلفيين ويبدّعونهم، ويقولون بمقاطعتهم اجتماعيًا، في الحد الأدنى، حتى لو كانوا أبناء عائلة واحدة. فهم لا يؤمنون بالحوار، إذ لا فائدة ترجى منه، وضرره على المؤمنين، بتشكيكهم في إيمانهم، وارد؛ إذ إن المعرفة بالنسبة إليهم موجودة أصلًا في المصادر الإسلامية، واعتقاد خلاف ذلك، كاستلهام العقل دليلًا أوّل في الترتيب مثلًا، هو تشكيك في سيادة الإسلام، وهو ما يعني البدعة أو الكفر. ولذلك يلجأ أتباع هذا التيار إلى العزلة عن غير المؤمنين، بل يدعون المسلمين في بلاد الكفر مثل أوروبا وغيرها إلى مغادرتها لتجنب تأثير نمط الحياة «الفاسد» فيهم، محتجين ببعض الأحاديث التي تنهى عن السكنى بين «ظهراني المشركين»، مع أن هناك من حملها على السكنى بينهم في حالة الحرب، والمقصود بهم العسكر لا عموم الناس. أما الذين يختارون البقاء، فإنهم في الأغلب ينعزلون في تجمعاتهم الخاصة بهم، ويقيمون مجتمعهم الخاص المنتمي إلى أمة متخيلة من المسلمين الحقيقيين على مستوى العالم. فما يجمعهم هو العقيدة وليس القومية أو الوطنية أو جنسية بلد إقامتهم. وقد بلغ مبدأ الهجرة إلى حيث يمكن المسلمَ أن يمارس عبادته بحرية في بلد المسلمين، أن ظهرت للألباني فتيا تقول بهجرة الفلسطينيين من فلسطين، بما فيها القدس، لكونها ليست «دار إسلام»، لأن هؤلاء «الضعفاء الأذلاء» قد يخسرون دينهم «ولو على المدى البعيد» كما قال، ولكنه ربما تراجع عنها أو ما عاد يرددها إزاء ماتعرض إليه من ردود[24].

---

(24) هناك أكثر من مقطع متداول ومسجل، يُنظر مثلًا: فتوى الشيخ الألباني في ما يخص هجرة أهل فلسطين منها، على موقع YouTube، 18/ 7/ 2013، شوهد في =

ويختلف أتباع التيار الطهراني الدعوي مع أتباع التيار السياسي والجهادي، فالأولون يرفضون الانخراط في أي نشاط سياسي معارض، سلميًّا أكان أم عنيفًا، بالاستناد إلى أنه لم يكن في زمن النبي أي أحزاب سياسية أو تظاهرة أو اعتصامات أو ثورات لمعارضة الحُكّام، بل يقتصر دورهم على تقديم النصح والمشورة فحسب. وقد راج بينهم أن السلفي الذي ينضم إلى تنظيم سياسي يُعدّ من الإخوان المسلمين. وهذه العقلية هي التي تدفع بالقيادة السعودية إلى اتهام الإخوان بالمسؤولية عن تسييس السلفيين، بل بالمسؤولية عن حوادث مثل عملية «11 سبتمبر» التي دانها الإخوان، فهم لم يستوعبوا حقيقة أنه نشأت عن السلفية تيارات سياسية متفاعلة مع الحركات الدينية السياسية ومتأثرة بها، ولكنها تنتمي إلى التقليد السلفي، لا الإخواني[25]. وهذا التسييس المتجدد للسلفية عبر التقاطع مع الحركات السياسية الإسلامية (أو ما يسمى خطأً بالإسلام السياسي) لا يعفي تراث الوهابية السياسي والديني من المسؤولية عما آلت إليه حركات السلفية الجهادية.

= 30/ 5/ 2018، في: http://bit.do/ekNSP.

(25) في 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، نشرت جريدة **السياسة** الكويتية تصريحات أصبحت مشهورة لوزير الداخلية السعودي الأسبق نايف بن عبد العزيز، حمّل فيها الإخوان المسؤولية عن المشكلات وعدّها أصل البلاء. جاء هذا التصريح بعد عملية البرجين في نيويورك وحوادث 11 أيلول / سبتمبر 2001، وتواصل عمليات الإرهاب في المملكة. وقد أراد بوضوح نزع المسؤولية عن المملكة والسلفية الوهابية وتحميلها للإخوان الذين قاموا فعلًا بعملية تسييس للإسلام السلفي السعودي الذي تقاطعوا معه. لقد اتهمهم عمليًا بالغدر بمن منحهم ملجأً من الاضطهاد العربي باتخاذهم موقفًا مساندًا للعراق في غزو الكويت. ووصل موقف السلطات الخليجية من الإخوان المسلمين ذروته باعتبار السعودية والإمارات (إلى جانب مصر في عهد السيسي) الإخوان المسلمين تنظيمًا إرهابيًا، مع أنهم ليسوا كذلك.



الفصل الثالث

السلفية والحركات الإسلامية

ارتبطت السلفية في وعينا المعاصر أكثر ما ارتبطت بتفسير السلفيين الذين غالبًا ما يسندون نسب آرائهم وصولًا إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي «أحيا عقيدة السلف وحارب دونها»[1]، والتي تجدّدت، بحسب رؤيتهم، في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين على يدي ابن تيمية الذي تشدّد في إعادة إنتاج سلفية ابن حنبل وأضاف إليها وشرحها، وخرّج بعض الأقوال عليها في ضوء قضايا عصره. وفي القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر الهجري) ظهرت في جزيرة العرب إعادة صياغة جديدة للسلفية على يدي الشيخ محمد بن عبد الوهاب تماهي بين الحنبلية والسلفية، بينما لم يماه ابن تيمية بينهما، ويعدّها بعض السلفيين إحياءً أو تجديدًا ثالثًا للدين. وانتشرت هذه الأفكار مع تبني المملكة العربية السعودية إياها بعد تحالف الشيخ وأبنائه مع ابن سعود وأبنائه، ومن ثمّ مأسستها في جهاز الدولة

(1) عند محمد أبو زهرة، السلفيون نسبوا إلى أنفسهم هذا الوصف في القرن الرابع، كما زعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى أحمد بن حنبل «الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها». يُنظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، 2009)، ص 177.

عبر «هيئة كبار العلماء» وموظفيها المختلفين، وتحكمها بمناهج التعليم والتشئة الاجتماعية. وانتشرت تلك الأفكار أيضًا بواسطة المؤسسات التبشيرية الوهابية طردًا مع قدرات المملكة على التأثير، بفعل الريع النفطي والوزن المعنوي الاستراتيجي الذي وفرته لها السيطرة على مكة والمدينة، حتى أصبحت الوهابية ذاتها هي أول ما يحضر في أذهاننا لدى قراءة مصطلح السلفية، أو سماع دعوات العودة المعاصرة إليها مع النظام السائد في المملكة العربية السعودية الذي تبناها، أو ضده، وهو الذي يتهمه دعاة سلفيون بخيانة الدعوة الوهابية ذاتها.

بيد أن مصطلح السلفية قبل المد السلفي من الخليج وتداخله مع بعض التيارات داخل الحركات السياسية الإسلامية (بما فيها بعض اتجاهات الإخوان المسلمين التي تسلفنت، لكنها ظلت حركيًا ضد السلفيين بحكم آلية العلاقة بينهم، والتي يمكن تلخيصها بأن السلفيين ضد الإخوان، والعكس صحيح، حيثما وُجد إخوان وسلفيون في بقاع العالم)، ارتبط في أذهاننا في مصر وبلاد الشام بالجمعيات والحركات السلفية الدعوية غير المتدخلة تدخلًا مباشرًا في العمل السياسي، العنيف منه والسلمي، والمستقلة في تمويلها عن الدولة، المؤسسة الدينية القائمة، وغالبًا ما تتلقى تمويلها من متبرعين محليين، أو من مؤسسات الدعوة السلفية الموجهة للتبشير أو لنشر الدعوة في الخارج، وأسلمة المسلمين حنبليًا أو سلفيًا على المقاس السلفي الوهابي في دول مثل المملكة العربية السعودية، أو من ممولين سلفيين لدعم الدعوة إلى نمط حياة ملتزم بفرائض الدين ومظاهره، وتعليم الناس فرائض الدين بدءًا بالصلاة، ونشر ثقافة سلفية عبر المحاضرات والندوات وأسابيع التثقيف الديني

وتوزيع المصاحف والكراسات والكتيّبات والأشرطة والمجلات والمطويات وغير ذلك. لم تكن هذه السلفية حنبلية دائمًا؛ إنها سلفية للجماهير تبدأ بإطلاع الناس على مبادئ الدين وتعليمهم فروضه، وتنتهي بدعوات متزمتة في فرض نمط حياة بعينه في التجمعات السكنية المختلفة، مثل اعتبار المواطنين من غير المسلمين ذميين، وتحريم التواصل الأهلي معهم وهو ما كان موجودًا في التدين الشعبي مثل حسن الجيرة وغيره، والتصدي لمظاهر التحديث على مستوى الدولة وفرض رقابة اجتماعية على الحريات، ولا سيما في كل ما يتعلق بالأدب والفن. وعرفت مصر من النماذج السلفية الممأسسة والفاعلة على المستوى الشعبي في نشر نمط تدين متزمت أمثلةً قويةً لا يفترض أن يستهان بدورها، ومنها جمعيات مثل «الجمعية الشرعية» و«التبليغ والدعوة»[2] و«الدعوة الإسلامية» و«أنصار السنّة المحمدية» ألتي اسسها الشيخ حامد الفقي و«جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية» وغيرها. وهي، وإن لم تكن أحزابًا سياسية، فإنها نشرت ثقافة سلفية (قياسًا على التدين الشعبي الذي كان قائمًا) معادية لأي انفتاح، وتُعِدّ الثقافة الشعبية ضد أي تجديد غير «تجديدها» هي للدين بتحويله إلى ثقافة منغلقة. ومنها العازف تمامًا عن السياسة، والذي يخلط السلفية بالتسامح مع الصوفية، ومنها المستكين لطاعة ولي الأمر (النظام الحاكم) عمومًا، ومنها ما تلقّى دعمًا من حركات دينية سياسية.

---

(2) بدأ نشاط أفراد الجماعة السلفية مثل مقبل الوادعي وجهيمان وغيرهما في جماعة التبليغ والدعوة قبل الانتقال إلى الجماعة السلفية. وفي سورية كان قائد لواء التوحيد عبد القادر طه الملقب بحجي مارع، من أبرز ناشطيها قبل أن يلتحق بالثورة ويحمل السلاح.

تعود إلى هذه الجمعيات عملية إعادة طباعة أعمال السلفيين الأوائل من ابن تيمية وابن القيم وغيرهما في الربع الأول من القرن العشرين، وإصدارها في **المطبعة السلفية**، أو **دار المنار**. فهناك جمعيات اعتنت كثيرًا بتراث ابن تيمية كأنصار السنّة، على عكس الجمعية الشرعية برئاسة محمود خطاب السبكي المالكي الأشعري الذي هو على خلاف كبير مع ابن تيمية وابن القيم والمدرسة السلفية الوهابية إلى درجة التكفير والتضليل أيضًا (ومع هذا نالت الجمعية جائزة الملك فيصل!). وكان محمد عبده من أوائل من اعتنى بنشر **درء تعارض العقل والنقل**، و**منهاج السنّة النبوية** لابن تيمية وإصدارهما، كما قال محمد عمارة[3]. وطبعت دار المنار أيضًا كتاب الشيخ الزيدي صالح بن مهدي المقبلي بعنوان **العلَم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، لأن له نفسًا سلفيًا إصلاحيًا حرًا، وإن كان لا يتفق مع السلفية في بعض الأصول. وقد توفي في عام 1108هـ، أي قبل ولادة ابن عبد الوهاب في عام 1115هـ. وفي كتاب **العلم الشامخ** زراية كبيرة بمظاهر التدين الشعبي في مكة المكرمة، وبعض الأعياد «البدعية» التي كانوا يقيمونها، وقد ذم فيها اختلاط الرجال بالنساء ...إلخ. نورد ذلك لنبيّن التداخل بين السلفية والإصلاح الديني في تلك المرحلة المبكرة، وافتراقهما في قضايا عديدة. وفي مرحلة مبكرة نجد لرجال دين وعلماء من المؤسسة الدينية، من بين ناشطي هذه الجمعيات، ردات فعل سلفية أولى على مفكري النهضة العلمانيين أو الليبراليين أو حتى

---

(3) محمد عمارة، «لماذا الهجوم على شيخ الإسلام؟»، عربي 21، 10/ 11/ 2016، شوهد في 28/ 5/ 2018، في: http://tiny.cc/hm45ty.

المتدينين. فالشيخ محمد الخضر حسين (1876-1958)[4] كان رئيسًا لجمعية الهداية الإسلامية عندما رد على كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق (1888-1966) في كتاب **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، وقد أضحى في ما بعد شيخًا للأزهر، وكذلك رد على طه حسين بكتابه **نقض كتاب في الشعر الجاهلي**. وكذلك كان محمد أحمد الغمراوي المدرس في كلية الطب وأحد مؤسسي جمعية الشبان المسلمين، الذي تولى الرد في كتاب من تأليفه على كتاب طه حسين بعنوان **النقد التحليلي لكتاب**

---

(4) محمد الخضر بن الحسين بن علي بن عمر الحسني التونسي: عالم إسلامي، أديب، باحث، يقول الشعر، وكان من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة، وممن تولوا مشيخة الأزهر. ولد في نفطة (تونس)، وتخرج في جامع الزيتونة، ودرّس فيه. وأنشأ مجلة **السعادة العظمى** عام 1903 – 1904، وولي قضاء بنزرت، وعمل في لجنة تنظيم المكتبتين العبدلية والزيتونية. رحل إلى دمشق ومنها إلى الآستانة. وعاد إلى تونس فكان من أعضاء لجنة التاريخ التونسي، وانتقل إلى المشرق فاستقر في دمشق مدرسًا في المدرسة السلطانية قبل الحرب العالمية الأولى. وانتدبته الحكومة العثمانية في خلال تلك الحرب للسفر إلى برلين، مع الشيخ عبد العزيز جاويش وآخرين، فنشر بعد عودته إلى دمشق سلسلة من أخبار رحلته في جريدة **المقتبس** الدمشقية.

ولما احتل الفرنسيون سورية انتقل إلى القاهرة (1922)، وعمل مصححًا في دار الكتب خمس سنوات. وتقدم لامتحان (العالمية) الأزهرية فنال شهادتها، ودرّس في الأزهر، وأنشأ جمعية الهداية الإسلامية وتولى رئاستها وتحرير مجلتها. وترأس تحرير مجلة **نور الإسلام** الأزهرية، ومجلة **لواء الإسلام**، ثم كان من هيئة كبار العلماء، وعُين شيخًا للأزهر في عام 1952، واستقال في عام 1954، وتوفي بالقاهرة. له من الكتب: **الدعوة إلى الإصلاح**، و**مدارك الشريعة الإسلامية**، و**الحرية في الإسلام**، و**نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، و**نقض كتاب في الشعر الجاهلي**، و**خواطر الحياة** (ديوان شعر)، و**بلاغة القرآن**، و**محمد رسول الله**، و**السعادة العظمى**، و**تونس وجامع الزيتونة**. يُنظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 8 ج، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ج 6، ص 113.

في **الأدب الجاهلي**. وكذلك كتب رشيد رضا في مجلة **المنار**، في الرد على طه حسين وعلي عبد الرازق، ووصفهما بالزندقة والإلحاد، ونشر لمن ردّ عليهما. وقد اضطر طه حسين بعد وطأة الهجوم والمحاكمة إلى تعديله وإخراجه بعنوان جديد **في الأدب الجاهلي** مسقطًا منه الفصول التي أخذت عليه.

والحالة الأشدّ انتشارًا لما يمكن تسميته «جمعيات سلفية» لا تدخل في نطاق أنماط التدين المذكورة سابقًا، بل تتقاطع معها بالثقافة التي تنشرها مثلًا الجمعية الشرعية بمصر واسمها الرسمي «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة المحمدية»؛ التي تأسست في عام 1912، ومؤسسها ورئيسها الأول محمود محمد خطاب السبكي (1857-1933)[5]. ومن ألقابه «محيي السنّة وإمام المرشدين وقدوة الداعين إلى الصراط المستقيم». أما الرئيس الثاني للجمعية فهو ابنه أمين الذي كان مدرسًا بكلية الشريعة في إحدى كليات الجامع الأزهر. والرئيس الثالث هو يوسف ابن أمين، وكان مديرًا لوزارة التعليم وتوفي في عام 1976. وترأس مقرها الرئيس الجديد في الأزبكية بأمر من الدولة، في مرحلة عبد الناصر، الفريق عبد الرحيم محمد أمين نيابة عن الشيخ يوسف الذي بقي رئيسًا في مقر الجمعية القديم في حي عُمَّالي هو الدرب الأحمر. وعملت

---

(5) محمود بن محمد بن أحمد بن خطاب السبكي، أبو محمد: فقيه مالكي أزهري. ولد في سبك الأحد من قرى أشمون بالمنوفية. وتعلم بالأزهر كبيرًا ودرّس فيه. وأسس «الجمعية الشرعية» وترأسها من عام 1912 إلى عام 1933، وتوفي بالقاهرة. له كتب منها: **الدين الخالص** ستة أجزاء، و**تحفة الأبصار والبصائر**، و**الرسالة البديعة** فتاوى في النهي عن بعض البدع، و**غاية التبيان** رسالة في ثبوت الصيام والإفطار، و**شرح سنن أبي داود**، أجزاء منه، و**فصل القضية في المرافعات وصور التوثيقات والدعاوي الشرعية**. يُنظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 186.

الجمعية في ميادين خيرية مثل مساعدة المحتاجين ورعاية الأسرة والطفولة ونشر الدين «الخالي من البدع والخرافات» وتحفيظ القرآن. والجمعية تلتزم قانون الجمعيات؛ إذ «لا تعمل بالسياسة». ومن السهل تقصي سلفية هذه الجمعية في أهدافها التي تنص على النص: «محاربة البدع والخرافات التي طغى سبيلها وحسبها الناس دينًا. العمل بالخير والشرع القويم وهدي سيد المرسلين رغم ما يحيط بها من فتن المدنية الكاذبة»[6]. لا تعود السلفية إلى ابن تيمية بالضرورة إذًا، وهي، **باعتبارها حربًا على البدع وعودة إلى «الشرع القويم وهدي سيد المرسلين»، ليست حكرًا على تيار بعينه مثل الوهابية.**

يستند مؤسس الجمعية في كتابه **فتاوى أئمة المسلمين بقطع لسان المبتدعين** إلى سلسلة أحاديث «لا نهاية لها ولا حصر» ضد البدع، وكأن النبي قد انشغل بالبدع في عصرٍ كان الهدف فيه تأسيس الدعوة التي لم تشخ بعد حتى تروج في عصره البدع، وكأن المحدثات من فنون الضلالات وأنواعها ظهرت في عصر الرسول أو عصر الخلفاء الذين تلوه حيث كل محدثة

(6) استقينا هذه المعلومات من كراسات قديمة نشرتها الجمعية، وسبق أن جمعتُها لأغراض البحث في زيارات سابقة لمصر.

يبلغ أعضاء الجمعية الشرعية الملايين. وقد وردت عنها تقارير عند بيرغر. وكان عدد أعضائها في منتصف الستينيات 2800 عضو فقط، وقد استقى الكاتب معلوماته من مصادر رسمية من وزارة الشؤون الاجتماعية، أو من كتاب توثيقي أصدرته الجامعة الأميركية في القاهرة في ذلك الحين.

يُنظر: Isis Istiphan, *Directory of Social Agencies in Cairo* (Cairo: American University at Cairo, Social Research Center, 1956), p. 185.

ويُنظر أيضًا: Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Princeton Studies on the Near East (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 90-106.

بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، وقس على هذا المنوال! أما الاعتقاد الذي يتبنّاه السبكي، وقد أوضحه في كتابه **إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات**، فهو الاعتقاد الأشعري الذي يعتمد التأويل، وهو ما كان يهاجمه ابن تيمية، وتهاجمه الوهابية وهو في هذا الكتاب يكاد يكفّر الوهابية ويكذّب دعواهم أنهم سلفيون بل السلف منهم براء[7].

وما يهمنا هنا هو تعريف البدعة بوصفها حرامًا، ليس في حالة مخالفة للقرآن والسنّة فحسب، بل لأنها «مخالفة لفهم السلف أيضًا». وكتاب السبكي هذا عن المبتدعين إنما نقل فيه عن علماء أزهريين من المذاهب الأربعة التقليديين، وهم غير سلفيين بالمعنى الضيق المعرَّف أعلاه، بل هم علماء تقليديون من أهل المذاهب التقليدية: حنبلي ومالكي وحنفي وشافعي، كسليم البشري وغيره، وهم ينقلون عن ابن حجر العسقلاني، وابن حجر الهيتمي، فهو ليس موقفًا سلفيًا من التدين الشعبي، بل موقف «علمائي» تقليدي، كلاسيكي، عادي تجده في كتب القدماء من «الخلف». أي إنه ليس خاصية سلفية مرتبطة بالجمعيات. ومثل هذا موجود عند الشيعة في مسألة التطبير وغيرها مما ينقمه علماؤهم ومصلحوهم. هنا يلتقي الموقف السلفي والموقف العلمائي من التدين الشعبي، وغالبًا

---

(7) محمود محمد خطاب السبكي، **إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات**، قام بالإشراف على طبعه يوسف أمين خطاب، ط 2 (القاهرة: [د. ن.]، 1974)، ص 5 و11، في: http://ia801407.us.archive.org/9/items/ithaf-al-kaenat/ithaf.pdf.

وبالأسلوب السلفي يلقب المؤلف كما يلي: صاحب الفضيلة والإرشاد الأستاذ الكبير والإمام الجليل ناصر السنّة وقامع البدعة المرحوم محمد محمود خطاب السبكي.

ما قامت الجمعيات السلفية بدور الوسيط بين الإسلام المؤسسي والإسلام الشعبي بنشر «الإسلام الصحيح».

والحقيقة أن أسلوب بعض الجمعيات، ولا سيما العاملة في أوساط شعبية واسعة في المدن (خلافًا لشبه الجزيرة العربية)، يشير إلى عدم وجود جدار حديدي بين السلفية والصوفية حين تكون المسألة مسألة صحوة. فجمعية التبليغ والدعوة قامت في أجواء صوفية هندية، أولها أجواء الطريقة الجشتية، ثم النقشبندية والقادرية والسهروردية، ثم تطورت في مجال مواجهة أنماط غربية من التدين الشعبي في شبه القارة الهندية والتزامها منذ البداية بث الإسلام الصحيح، إلى الدعوة بنوع من السلفية تعمقت أكثر مع تواصلها مع إسلام الجزيرة العربية والخليج، مع أن مناصبة الصوفية العداء إلى حد تكفيرها واتهامها بالشرك من أهم ما عُرفت به السلفية الوهابية في الجزيرة العربية، على الرغم من اعتدال ابن تيمية عمومًا في هذا الموضوع.

أُقيمت الجمعيات في المدن لإيجاد متنفس بديل من الصوفية يؤطر الحماسة الدينية في إطار سلفي. ودعمت تيارات الإصلاح في البداية جمعيات مثل جمعية الشبان المسلمين وجمعية التوجيه الإسلامي التي انتمت إليها فئات مثقفة، وكان لها فروع في مصر وسورية والعراق. ووصفها هاملتون جيب كما يلي: «صحيح أن هذه الجمعيات تتميّز أحيانًا بالمظاهر الخارجية للدين أكثر من تطبيق القواعد الدينية بصورة داخلية، لكنها تشغل حاليًا مكانًا خاصًا بوصفها أداة تبرير حديثة للحفاظ على تقاليد العبادة في الحياة الدينية للشرق المسلم»[8].

---

(8) هاملتون جيب، **دعوة تجديد الإسلام** (دمشق: دار الوثبة، [د. ت.])، ص 72.

في المملكة العربية السعودية المعاصرة تحول التيار السلفي الوهابي إلى مؤسسة دينية، بناء على اتفاق بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود، ولاحقًا ابنه عبد العزيز في الدولة السعودية الأولى، بتولي الأخير الإمارة (الإمامة) والأول قضايا الدين والعقيدة والحرص على الالتزام بها. لكن التيار الوهابي توهم في البداية أنه ليس مجرد أيديولوجيا نظام، وتوهم الوهابيون من «إخوان من أطاع الله» (يلفظونها: من طاع الله) أنهم يحكمون. فدخلوا في صراع دامٍ مع الدولة السعودية الثالثة[9] وأوضحت الدولة فيه من الذي يحكم، ومن يقرر الغزو (الحرب والسلم)، ولا سيما بعد غزوات الإخوان ضد المناطق الشيعية، في تناقض مع التزامات عبد العزيز الدولية، وأن مأسسة الحركة الدينية يعني تبعيتها للدولة وليس العكس. وفي هذه الحالة، أصبحت المؤسسة الدينية تابعًا متزمتًا للدولة، ولكنه يحظى بنفوذ لأنه يحرس حدود الدين، ويشكّل أحد أهم مصادر شرعية النظام الحاكم. وفي المقابل نجد دولة قديمة مثل دولة المأمون تتبنى مؤسسة دينية غير متزمتة وفي الحالين ليست المؤسسة الدينية هي التي تحكم. وبالعكس تحولت المؤسسة الدينية في المملكة إلى منفذ ومبرر لبارادايم الطاعة كأنه أحد أركان الدين، بحيث حرّمت أي نوع من أنواع الخروج على الحاكم أو محاولة الخروج عليه، بل حرّمت حتى الإنكار العلني للدولة، وجعلت صلاحَ الدينِ رهنًا بوجود دولة تحميه، وبطاعة هذه الدولة. وقد جرى مع الزمن تهميش المؤسسة الدينية الوهابية في المملكة وترسيخ تبعيتها للنظام الحاكم إلى درجة صمتها على

---

(9) عن هذا الصراع، يُنظر: Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2002), pp. 62-71.

تحولات نوعية عن الوهابية، يقودها حاليًا ولي العهد محمد بن سلمان، وبالتحديد خلال النصف الثاني من العام 2017 وعام 2018، من دون أن تمر المؤسسة الدينية ذاتها بإصلاح فكري، ومع زج بعض أبرز السلفيين الإصلاحيين في السجون في الوقت ذاته. وأقصد بهم السلفيين المسيّسين الذين قاموا بمحاولة إصلاح فكري حقيقي اصطدم النظام بها.

اعتمد الإصلاح الوهابي النجدي القبيلة أداة تنظيم سياسي، والإسلام بفهمه البدائي أيديولوجيا تعبويةً للوصول إلى السلطة وتوحيد بلدان ومقاطعات في دولة، بواسطة السيف أو الجهاد والنشاط الدبلوماسي لا بواسطة الدعوة، واستغلال الصراع الإقليمي بين السعوديين والهاشميين، ومشكلات التحالف التي نشأت بين الشريف حسين والبريطانيين. والحديث هو عن بلدان ومقاطعات في مرحلة ما قبل قومية في الجزيرة العربية، لم يكن ممكنًا أن تجمعها قومية غير دينية، أو أن تجتمع خلف اسم قبيلة من بين القبائل. فمن دون الدعوة الدينية المنتشرة بقوة السيف، كان من الصعب أن يشرعن حاكم الدرعية من آل سعود طموحه في حكم نجد كلها، فضلًا عن الحجاز وغيرها.

حين نشأت الوهابية كان سكان الجزيرة «معروفين بضعف الالتزام الديني، والممارسات الطقوسية المتراخية» في المرحلة العثمانية، وكان بعض تقاليدهم الدينية يُعتبر غريبًا عن الإسلام[10].

---

(10) مداوي الرشيد، «حظر السياسة: الخطاب الديني الوهابي في العربية السعودية»، في: عبد الله حمودة، دينيس بوشار وريمي لوفو (إدارة)، **هل تتوافق الديمقراطية مع الإسلام؟**، تنسيق جوديث كوهن؛ ترجمة رياض صوما (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 225-226.

كان خصم الوهابية الأول إذًا هو التدين الشعبي السائد والمتواشج مع غياب السلطة السياسية (التعريف الأدق للجاهلية قبل أن يعرّفها سيد قطب بوصفها حالة الحكم بغير شرع الله، والعبودية لغير الله). وحين انطلقت الدعوة تعرّضت لهجوم وإدانات فقهية من العلماء السنّة والشيعة على حد سواء. ومن هنا لم تكف قوة التعاليم لمدّها بالقوة والانتشار، بل كان لا بد أن تكون أيضًا حركة سياسية متحالفة مع واحدة من كبرى القبائل الطموحة في الجزيرة، وبقوة السيف والسلاح.

لكن، بعد أن تمأسس هذا الإصلاح النجدي السلفي في الجزيرة ذاتها ونشأ الاقتصاد الريعي بفعل الثروة النفطية وارتفاع اسعار النفط، ما لبثت الدعوة أن تطوّرت مؤسسة دينية متعايشة مع مظاهر الحداثة (المشوهة كما يجدر القول) وآخر تقليعاتها الاستهلاكية البعيدة جدًّا عن الطهرانية والتقويّة من جهة، ومحتفظة بأفكار وممارسات سلفية متزمتة محافظة، وتزايد عليها الأفكار نفسها، بل تستخدمها في أحيان كثيرة لترويج هذا النمط من التسلفن؛ إذ تحولت إلى تيارات قائمة بذاتها خارج المؤسسة من جهة ثانية، وسلفية متمردة داعية إلى الالتزام بمبادئ السلفية الوهابية «الأصيلة» و/ أو متفاعلة مع التيار الجهادي، وإسلام شعبي تتجاذبه السلفية الرسمية من جهة والسلفية غير الرسمية الداعية إلى التمرد على الأولى لأنها تخالف ما تدعو إليه وتعظ به من جهة أخرى، إضافة إلى تنويعات أخرى ناجمة عن تفاعل هذه في ما بينها في ظروف الواقع المتغير، وتطور تكنولوجيا الاتصالات والوصول إلى المعلومات.

الإصلاح الديني والسلفية الوهابية مثلان يجسدان في المرحلة التاريخية نفسها طرفي معادلة «الإسلام صالح لكل زمان ومكان». فهي قد تعني: 1. ملاءمة الإسلام مع كل عصر، من جهة، عبر قابلية

الإسلام للتطور انطلاقًا من مبادئه النقية الأولى. 2. نزعة معاكسة تتلخص بملاءمة كل عصر مع ظاهر النص الذي تمت العودة إليه من جهة أخرى، والذي يصلح لكل عصر[11]. الموقف نفسه الرافض للتقاليد والبدع يتجسد في نقيضين يدعو أحدهما إلى العودة إلى السلف الأول والتجمد عنده في نمط «أخوية إسلامية»، في حين يدعو الآخر إلى التطهر من التقاليد والبدع البالية لتجديد الدين انطلاقًا من أسسه وتعاليمه التي شوهها التخلف.

ويذهب بالاجتهاد ضد التقليد بعيدًا، حتى بعض الممارسات التفسيرية الساذجة تصدر عنه. فهو قد يذهب بالتفسير إلى تأويل النص على نحوٍ مصطنع إلى درجة ملاءمته وتكييف تفسيره مع أي نظرية علمية بما فيها نظرية النشوء والارتقاء الداروينية (الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنّة)، أو ملاءمة النص مع الاشتراكية أو الديمقراطية. ولا يلبث أن يصل إلى طريق مسدودة وباب موصود، كما لا ينجح في التباري مع السلفية المتزمتة في الإخلاص للنص. أما الاجتهاد الذي يذهب بعيدًا عن تأويل الألفاظ إلى الاستنباط من غايات الدين ومن العقل والمقاصد والمصلحة ونشر العدل في الأرض، فيفتح المجال لإصلاح ديني فعلي.

إن الفرق بين الإصلاح الديني، على الرغم من العنصر السلفي الذي يتضمنه، والإسلام السلفي الحركي المعاصر هو الفرق بين

---

(11) ثمة، بالطبع، وجه ثالث لم نذكره لأنه يخرج من إطار الفكر الديني، وهو فصل الدين تمامًا عن الدولة والمصالح السياسية الدنيوية كي يبقى صالحًا لكل زمان ومكان عبر تنظيمه العلاقة بين الإنسان والله في الشعائر والطقوس والفرائض (العبادات) والقيم الأخلاقية حين يتعلق الأمر بالمعاملات، وعدم تدخله في الحكم والتشريع.

الإيمان بالتقدم والإيمان بأن البشرية تتدهور وتتراجع عن عصر ذهبي خلفته وراءها. وقد لخص المفكر العربي فهمي جدعان في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** سرده لمنحى غالبية المفكرين الإسلاميين في عصر النهضة، بانطلاقهم جميعًا من أن الإنسان المسلم والمجتمعات الإسلامية قادرة على تغيير أوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية في عملية تقدم نحو الأفضل. ليست الدعوات إلى العودة إلى السلف وأصول الدين مجرد ردة فعل على الحداثة، بل جزء من آليات الحفاظ على الذات في الأزمات المتجسدة، كانهيار داخلي بفعل عوامل داخلية و/ أو خارجية. وهي تظهر تاريخيًا كأنها نمط متكرر، ولكنه متبدل ومتغير، لـ «تجديد» الأخذ بمصادر وينابيع أولى. هكذا جرى في حالة ابن تيمية وابن القيم بعد انحلال الدولة تحت وطأة التتار والحملات الصليبية. وهذا ما جرى بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية. ولكن التجديد ونمط العودة ووظيفته ودوره يختلفان جذريًا في كل مرة. وهذا هو الرابط؛ إنه تكرار نمط التفاعل مع الظرف التاريخي بهدف الحفاظ على ذات جماعية مفترضة بالعودة إلى سير الأوائل (سلفية الإسلام الشعبي)، أو مرتكزات فكرية عند سلف من الفقهاء (في حالة السلفية الفقهية). ولكنه ليس خط تطور فكري مستقل يولّد فيه كل فقيه أصولي سلفي فقيهًا آخر بعد قرون في المدرسة ذاتها. فلا يوجد تاريخ أفكار مستقل يقود إلى السلفية الجهادية في أيامنا، ويحمل تقليدًا من ابن حنبل إلى ابن تيمية وابن القيم، بحيث يمتد منهما خيط مباشر إلى ابن عبد الوهاب ومدرسة المنار وغيرها، بل هي تطورات سياسية وثقافية وتبدلات في نمط العيش وأزمات وهزات اجتماعية تدفع إلى تنظير فقهي. وهذا يبحث عن مرتكزات فقهية ومصادر تشرعنه، ويجعل من نفسه امتدادًا لها، بحيث تبدو خطًا متصلًا.

يرى الباحث جون فول في مقاله عن محمد حياة السندي (ت 1163هـ/ 1750م)[12]، معلم محمد بن عبد الوهاب، في أثناء وجوده في المدينة، أنّ تيار ابن عبد الوهاب كان جزءًا من موجة نهوض إسلامي امتدّت من إندونيسيا إلى المغرب، ولم تتخذ دائمًا صيغة حنبليّة، بل تشكلت بموجب بيئة كل بلد وتكيفت خلال التفاعل مع ظروف ذلك البلد. وبيّن أنّ قادة هذه الحركات تأثروا غالبًا بمدارس الحديث التي سادت في مكة والمدينة، فشاه ولي الله الدهلوي (1110-1176هـ/ 1699-1762م) الشهير في الهند[13]، درس الحديث على أبو الطاهر محمد بن إبراهيم الكوراني، وهو أحد معلمي محمد حياة السندي. ومن تلاميذه أيضًا الشيخ يوسف الذي قاد التمرّد ضد الهولنديين في إندونيسيا ونُفي إلى جنوب أفريقيا، وعبد الرؤوف الذي أثّر كثيرًا في حركة النهوض الإسلامي الصوفي في سومطرة[14]. ويُبيّن الباحث أنّ سلفيّة ابن تيمية أثّرت في ابن عبد الوهاب، لكنّ تعاليم ابن تيمية لم تكن الروح السائدة بين الحنابلة

---

(12) محمد حياة بن إبراهيم السندي المدني: عالم بالحديث. مولده في السند، وإقامته ووفاته في المدينة المنورة. له من الكتب **شرح الترغيب والترهيب للمنذري** و**مقدمة في العقائد**، و**تحفة المحبين** في شرح الأربعين النووية، و**شرح الحكم العطائية** وغير ذلك. يُنظر: الزركلي، ج 6، ص 111.

(13) أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه وَليُّ الله: فقيه حنفي من المحدّثين. من أهل دهلي بالهند (دلهي). من كتبه **الفوز الكبير في أصول التفسير**، و**حجة الله البالغة**، و**إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء**، و**الإنصاف في أسباب الخلاف**، و**عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، و**البدور البازغة** في التصوف والحكمة، وغيرها. يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 149.

(14) John Voll, «Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 38, no. 1 (1975), pp. 32-39, at: http://www.jstor.org/stable/614196.

في المشرق العربي في القرن الثامن عشر، على الرغم من وجود أحياء وبلدات حنبلية بكاملها في البقاع (في لبنان) ودمشق وريف دمشق ومنطقة نابلس مثلًا. وقد تأثر ابن عبد الوهاب بمصادر أخرى مثل محمد حياة السندي، وهو محدّث ومُعلم حنفي في المدينة، علمه رفض تقديس الأضرحة والأولياء ورفض البدع، مع أنّه كان حنفيًّا (أي أنه ذو مذهب) وعلى علاقةٍ بالطريقة النقشبندية[15]، وهو جزءٌ من شبكة كبيرة من العلماء امتدّت بين مصر ومكة والمدينة وبلاد الشام. ويُعدّد الكاتب 24 عالمًا منهم، لم يكن أيّ منهم حنبليًّا، فنواتهم من الشافعيّة وبينهم بعض المالكيّة والحنفيّة. أي أن من بين معلمي محمد بن عبد الوهاب لم يكن هناك حنبلي واحد، في حين أنّ بين تلامذة هؤلاء من أصبحوا قادة طرق صوفية، وكذلك من أصبحوا قادة حركات إحيائيّة في بلدانهم[16]. والتلميذ الحنبلي الوحيد الذي يذكره الكاتب هو محمد السفاريني، وهو حنبلي من نابلس، وهي من المراكز الصغيرة للمذهب الحنبلي في المشرق[17]. وترى الباحثة ناتانا ديلونغ أنّ ابن تيمية شكّل مرجعًا ومصدرًا لابن عبد الوهاب بلا شك. لكن كتابات الأخير لا تُظهر أنّه مجرّد تابع لابن تيمية، كما لم يكن المكوّن الرئيس في تعليمه تحديدًا في أثناء إقامته في المدينة[18].

في ثمانينيات القرن الماضي أرّخ كثيرون لحركات الجهاد الإسلامي والتكفير والهجرة التي شغلت الباحثين، بدءًا

(15) Ibid., p. 32.

(16) Ibid., p. 35.

(17) Ibid., p. 38.

(18) Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (London; New York: I. B. Tauris, 2007), p. 21.

بابن تيمية، مرورًا بسيد قطب، وكأن ثمة خطًّا أصوليًا كهذا في الإسلام له تاريخ قائم بذاته، وصولًا إلى تنظيم القاعدة. ونحن نجد ذلك عند مستشرقين إسرائيليين مثل إيمانويل سيفان[19] الذي يبدأ كتابه من العام 1985 عن «الإسلام المتطرف» بتكفير ابن تيمية للحكام التتار على الرغم من إسلامهم ظاهريًا، وذلك لاتباعهم أحكام قانونهم (الياسه أو الياسق) وليس أحكام الشريعة. ويتابع، بحسب هذا المنهج المذكور قبل قليل، وصولًا إلى أبو الأعلى المودودي ومفهوم الجاهلية الجديدة ثم إلى سيد قطب[20] والتكفير والهجرة والجهاد الإسلامي. لكن سيفان، لخدمة بؤرة نظره، يتجاهل أن هذا هو موقف ابن تيمية وليس غيره؛ فقد تعايش الفقهاء المسلمون مع

---

(19) Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, enl. ed. (New Haven: Yale University Press, 1990).

(20) تقوم الجاهلية عند قطب على «الاعتداء على أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية للبشر فتجعل بعضهم لبعض أربابًا [...] فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده. وما مهانة الإنسان عامة في الأنظمة الجماعية، وما ظلم الأفراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار [...] إلا أثرًا من آثار الاعتداء على سلطان الله». يُنظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 8. وكتب أيضًا: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًا [...] هو كذلك من صنع هذه الجاهلية» (ص 17–18).

يُنظر أيضًا: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي؛ مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد (لاهور: [د. ن.]، 1967)، ص 23: «وإذا نظرت إلى المجتمع الإنساني من هذه الوجهة استيقنت نفسك أن منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو 'ألوهية الناس على الناس' إما مباشرة أو بواسطة».

نظام «الياسه» قبل ابن تيمية في العهود السلجوقية والأيوبية وبعدها في العهد المملوكي، وحتى في الدولة العثمانية، فكان هناك «نظام الياسه» إلى جانب نظام «الشريعة»، وهو ما يعكس رغبته في الربط التسلسلي المتتابع للبرهنة على فكرته. كما يتجاهل، وهذا هو الأخطر من الناحية المعرفية، التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية في مسألة «الياسه» ليحول ذلك إلى شيء جوهراني ثابت ونام خطيًّا عبر التاريخ، كما يتجاهل أن ابن تيمية كان حليف السلطان المملوكي الذي كان له «الياسه» الخاص به آنذاك. وهو على العموم المنطق الأيديولوجي لدى عدد كبير من المستشرقين والإسلاميين أيضًا. وحين نشأ تنظيم مثل القاعدة سحب الباحثون الخيط كي يمر بالوهابية التي كانت بالكاد تُذكَر في تلك المرحلة. نجد ذلك في تقارير لجنة رسمية أميركية في الكونغرس عن تنظيم القاعدة بعد 11 سبتمبر: «يستوحي أسامة بن لادن وآخرون أفكارهم من تقليد طويل ذي صلة بعدم التسامح المفرط داخل أحد تيارات الإسلام (تقليد أقلية)، منذ ابن تيمية على الأقل، مرورًا بمؤسسي الوهابية والإخوان المسلمين، حتى سيد قطب»[21].

وطبعًا لا يمكن إلا الإشارة إلى ما تحول أخيرًا إلى عنوان رئيس للتطورات السياسية على الساحة الدولية، وهو انتشار الحركات التكفيرية الجهادية في الوطن العربي بعد التجربة الجهادية الأفغانية ضد السوفيات ونشوء ظاهرة الأفغان العرب والتنظيمات التي أقاموها، ثم الجيل الثاني من التنظيمات السلفية الجهادية، والتي

(21) National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States* (New York: Norton, [2004]), chap. 12, p. 382.

يُصنَّف بعضها ويُحسَب على تنظيم القاعدة، ومنها من انشق على تنظيم القاعدة واتخذ منحىً تكفيريًا أشد تطرفًا.

وقبل أن تتوطَّن القاعدة في بعض الدول في نوع من التنظيمات المحلية، بدت تجربة هذا التنظيم ظاهرةً منفصلةً نسبيًا عن نشوء الحركات الإسلامية القطْرية، من خلال التفاعل مع العوامل الاجتماعية الخاصة والمحلية المذكورة سابقًا والخاصة بكل بلد. فتنظيم القاعدة شكّل مركزًا عسكريًا وأيديولوجيًا (وافتراضيًا) للجهاد هو الصراع مع النظام العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة. وقد دعا إلى استخدام العنف ضد الولايات المتحدة من دون علاقة بأرض أو وطن، وهو بذلك من نتاج عملية العولمة. ونحن نجد ذلك في «البروفايل» الشخصي لمنفذي عمليات 11 سبتمبر. نحن هنا أمام نمط من الإنسان الحديث أو المعرَّض للحداثة ثقافيًا واجتماعيًا، فتديّنه أيديولوجي. إنه تحديد للهوية في هذا العالم، بل في مواجهة هذا العالم، ويشبه عملية بحث الفرد المستلب أو المغترب عن معنى، أكثر مما يشبه التدين التقليدي بوظائفه المتوارثة.

لا ينطبق هذا الحكم العام على جميع الأفراد الذين انجذبوا إلى القاعدة في بلدانهم، ومنهم من انجذب إليها بوصفها حركة تحارب الأميركيين على المستوى العالمي. ففي اليمن مثلًا، حين تهاونت قوى الأمن مع «تنظيم اليمنيين العائدين من أفغانستان» لأسباب مختلفة، من ضمنها بقاء مبرر وظيفي للنظام وضرورة دعمه غربيًا، والحرص على عدم المصادمة مع قبائل ينتمي إليها هؤلاء الجهاديون وغيرها من العوامل، نشط الجهاديون عمومًا، والمنتمون أو المحسوبون على القاعدة خصوصًا، ضد الاشتراكيين وضد الأجانب، وليس ضد الحزب الحاكم. وكان نشاطهم ضد الأجانب

والأميركيين هو الذي أحرج الحزب الحاكم على نحو خاص. وظل الجهاديون في كثير من الحالات متجذّرين اجتماعيًا في قبائلهم. ونجد منذ البداية شبانًا ذوي انتماء إسلامي وعالمي يحركهم. كما نجد أيضًا تقاطع الانتماء إلى القاعدة أو الجهاد العالمي مع معارك وانتماءاتٍ محلية. كما نعثر على عوامل اجتماعية وطائفية في دوافع بعض الأفراد للانضمام إلى تنظيم الدولة، بحسب البلد الذي يتحدرون منه والبيئة التي عاشوا فيها، كما نعثر على دوافع اقتصادية مثل الراتب وغيره، ولا ننسى دافع الخوف بعد أن سيطر التنظيم على مناطق في سورية والعراق.

ربما لا تفسر عوامل الخلفية الاجتماعية نشوء الأفراد الذين يتطوعون في تنظيمات مثل القاعدة ودوافعهم، ولكنها تفسر بالتأكيد نشوء المزاج الجماهيري المتفاعل مع مثل هذه الأعمال والقواعد والمصادر الاجتماعية لهؤلاء الراديكاليين. وتثبت الدراسات أن بموازاة التاريخ الاجتماعي ثمة تاريخ أشد عينية يتعلق بسير نخبة القادة:

أولًا، تبدأ السير غالبًا في حركات من نوع الإخوان المسلمين التي تمثل غالبًا نوعًا من مرحلة مدرسية ابتدائية أو متوسطة في التكوين التربوي الحركي الإسلامي العام، كما في حالة تنظيم التكفير والهجرة وجزء من جماعة الجهاد الذي انشق على الجماعة، أو تتلمذ في بيوت لدى أهل وأقارب من طبقات وسطى ومثقفة كانوا في جماعة الإخوان، وتماهوا مع تجربة السجن والملاحقة وغيرها. وفي حالة قادة السلفية الجهادية نجد تقاطعات عديدة بين البدء في جماعات سلفية متزمتة طهرانية غير سياسية، والتأثر بحركات إسلامية سياسية، أو المرور بتجربة سياسية كما في حالة التطوع للجهاد في أفغانستان.

ثانيًا، للتجربة الشخصية الكثيفة في التعرض لظلم أو إذلال في السجن أو في الحرب أو في مظاهر أخرى شأن في دفع بعض القادة إلى التطرف، ولا سيما عند التعرض بعد مثل هذه التجربة لتأثير أشخاص مقربين مؤدلجين دينيًا وأصحاب كاريزما شخصية. ولأن جميع من مروا بالتجربة ذاتها لا يستنتجون الاستنتاجات ذاتها، ولا يتحولون جميعًا إلى متطرفين دينيًا يدعون إلى العنف، فلا شك أن ثمة تأثيرًا لبنية الشخص النفسية وحساسياته وخلفيته الفردية. وقد أصبح واضحًا أن تجربة السجن في سورية والأردن ومصر، والتفاعل بين السلفيين والبعثيين وغيرهم في سجون العراق ساهما في إنتاج قادة لتنظيم الدولة في سورية والعراق وولاية سيناء.

ثالثًا، تُظهِر الأبحاث أن المبادرين والقادة في مثل هذه الحركات لا يتحدرون بالضرورة من أصول فقيرة أو ريفية لم تستوعبها المدينة. ينطبق هذا التعيين على حالات مركزية مثل عبد السلام فرج وعبود الزمر، وهما قائدان في تنظيم الجهاد الأول في مصر. وينطبق أيضًا على أفراد وقادة من تنظيم القاعدة الحالي، مع الفرق المتعلق بنخبوية التنظيم الأخير وعالميته. ولكن لا بأس من تذكر المفاجأة العالمية من درجة التعليم ونوع الثقافة والانتماء الطبقي لمن اكتشف من أعضاء هذا التنظيم الذين نشرت أسماء المشتبه في أنهم قاموا بعملية 11 سبتمبر. فمواصفات شخصيات هؤلاء لا تتلاءم مع المواصفات الشخصية المعدة سلفًا بواسطة «الخبراء» على هيئة نموذج للشخصية المرشحة للقيام بعملية انتحارية. و«تتلاقى استقصاءات الوضع لتثبت أن ليس هناك من شكل اجتماعي اقتصادي نمطي لمعتنق

العودة إلى المعجم الإسلامي. ولا كذلك لمتطرف[22] القاعدة الاستشهادي. في كل مكان تثبت الدراسة الاجتماعية للأرضية الإسلامية حقيقة واحدة: تنوع النشطاء الاجتماعي وضحالة تفسير اجتماعي - اقتصادي بحت لالتزامهم»[23].

أدت موجات قمع النظام الناصري للأخوان المسلمين بدءًا من عام 1954، إما إلى سجنهم وإما إلى تشتتهم في دول الخليج، وخصوصًا المملكة العربية السعودية، والجزائر حيث استُخدموا في تعريب التعليم بدءًا من العام 1973، وأيضًا في اليمن. وقد كان لعملهم مع سودانيين وسوريين في سلك التعليم أثرٌ كبيرٌ في الأجيال الصاعدة في هذه الدول. هنا مثّل القمع أداة نشر لنموذج الإخوان، ثم كانت التركيبة الإخوانية الوهابية الناجمة عن التفاعل الذي جرى في السعودية وغيرها من دول الخليج، والتي اتخذت صورًا مختلفة باختلاف الجرعات ونوع التأثير الإخواني (ثمة فرق بين تأثير محمد الغزالي الإخواني التقليدي القاطع مع خطاب سيد قطب المعتدل نسبيًا، وتأثير محمد قطب ومحمد سرور وغيرهما من القطبيين في الشبان الوهابيين) ومدى التأثير السلفي الوهابي. هذه التركيبات المتنوعة أثرت في الإسلاميين السعوديين باتجاه تسييس السلفية الوهابية بدرجات متفاوتة من الاعتدال والتطرف. كما أثرت أيضًا

---

(22) يمكننا نظريًا وخارج السياق السوسيولوجي الحالي أن نحدد للتذكير فحسب؛ **رابعًا**، إن ظاهرة الإفراط الفردي عمومًا، بما فيه التطرف في الموقف وقطعيته وفي السلوك السياسي أو العنفي عند الفرد، هو من مظاهر التشكل العلماني للذات الفردية الحديثة (Modern Subjectivity) عمومًا، وأن ظواهر التحديث تميزت بتميز الفرد لذاته وتأكيدها عبر الإفراط.

(23) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: قدمس للنشر، 2006)، ص 35.

في التيارات السياسية الإسلامية بدرجات بالغة في مصر وسورية وفلسطين والمغرب العربي لاحقًا، بل في التدين الشعبي في هذه الدول عبر وسائل الاتصال والوعاظ والجمعيات السلفية وغيرها.

أما داخل حركة الإخوان نفسها، فإن ما انتصر في النهاية هو لامنهجية الشيخ حسن البنا وتلفيقيته (حركة تزعم أنها سلفية وإصلاحية وصوفية في الوقت ذاته، حزب ديني يحاول أن يخاطب جميع المتدينين صوفيين أو سلفيين أو إصلاحيين)، التي كملت توفيقية الإصلاحيين في إطار مركزة رؤيته إلى تشكيل الجماعة محور «الحياة الإسلامية الجامعة» أو تبني صيغة «الإسلام الجامع» للرد على العصريين والليبراليين، لكن من دون إبداع الإصلاحيين الفكري، وبإضافة التعصب الحزبي الجماعاتي والبراغماتية في مصالحة الحزب أو الجماعة[24]. ووقف الإخوان في موضع التضاد مع منهجية سيد قطب الشمولية التي وجدوها خارجة على منهجيتهم التقليدية التدرجية في بناء الدولة الإسلامية، انطلاقًا من الفرد والأسرة والجمعية والنقابة والتجمع والنيابة والمستوصف والمدرسة ...إلخ، والتي (أي منهجية قطب) تقسم الوجود الإنساني الراهن كله إلى ثنائيات «فسطاطية» قاطعة سابقة لفسطاطية بن لادن

---

(24) الاستمرارية التي مثلها الشيخ حسن البنا من الإصلاحيين تتجسد حتى في نشأته وبيئته الإسلامية غير البعيدة عن الإحيائية الإصلاحية بداية؛ ففي هذه الأجواء نشأت الحركات الإسلامية الأولى على نفس محورَي أسئلة النهضة والجهاد. فوالده أحمد عبد الرحمن عمل في محل ساعات في الإسكندرية، وصاحبه من أعضاء العروة الوثقى التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده، ولاحقًا كان البنا نفسه مقربًا شخصيًا من رشيد رضا. قارن بـ: إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، الدراسات الحضرية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992)، ص 136. كما أن والده رتّب مسند الإمام أحمد بن حنبل.

بين دار إيمان تخضع لأحكام الشريعة، ودار كفر لا تخضع لها (وهو تقسيم جديد للدارين غير مقبول بالنسبة إلى غالبية الفقهاء)، وحزب الله وحزب الشيطان، وجاهلية[25] وإسلام، بوصفها حالات عابرة للأزمنة والأمكنة. ووجدت القطبية، بوصفها نهجًا متجاوزًا سيد قطب نفسه[26]، وبثقافة أقل من ثقافته، تعبيرًا لها في تيارات وتنظيمات خارج الإخوان غالبًا، أو في التيارات الداخلية الإخوانية المنشقة. وهي أيضًا المواقف التي تكفِّر المجتمع المسلم في نظرية الجاهلية الجديدة. وأصبحت هذه الأفكار أساسًا فكريًا لحركات شمولية جهادية، ومنها ما خرج من تحت عباءة الإخوان مسلّحًا بهذا الفكر الذي يعدّ الجاهلية حالة معنوية أخلاقية واجتماعية لا إسلامية (لا يعني ذلك أن المجتمعات بأفرادها كفار). الجاهلية عند قطب، مثلما هي عند ابن تيمية، حالة وليست مرحلة تاريخية مضت[27]، ومن ثم

---

(25) فكرة الجاهلية الجديدة أصلها موجود عند رشيد رضا الذي قال في المناسبة: «جاهليتنا»، لكنه ذكرها عرضًا ولم يخصص فيها كتابًا ولا أحالها إلى مفهوم يؤصّله كما فعل سيد قطب، وكما فعل أخوه محمد في كتابه «جاهلية القرن العشرين».

(26) الجوهري في فكر سيد قطب هو رفض التسلط الكاريزمي الناصري، ومحاولة تجاوز التهميش السلطوي الأمني والسياسي والأيديولوجي بالاستعلاء الروحي (التنظيمي أو استعلاء الأخوية العقائدية المؤمنة). لكنه عبّر عن ذلك أيديولوجيًا بطريقة مقلوبة. سيد قطب هذا هو قطب ثانٍ بعد محنة الاعتقال، بينما كان الأول منخرطًا في دعم الكفاح الوطني في حدود عام 1949، وذي مشارب رومانطيقية وحداثية فنيةٍ في تذوقه للبيان القرآني، يقول بشيء يشبه أمشاجًا اشتراكيةً، ويحس مباشرة بالظلم الاجتماعي الطبقي ويعبّر عنه، وسيرته الذاتية التي سجلها في **طفل من القرية**، والتي أهداها إلى طه حسين، تجمع هذا كله.

(27) قال ابن تيمية كلامًا يؤكد هذا، أعني اعتبار الجاهلية حالة من حيث الأصل؛ إذ كتب في مقدمة كتابه **اقتضاء الصراط المستقيم** ما نصه: «فاقتضاني بعض الأصحاب أن أعلق في ذلك ما يكون فيه إشارة إلى أصل هذه المسألة لكثرة فائدتها، وعموم المنفعة بها. ولما قد عمَّ كثيرًا من الناس من الابتلاء بذلك، حتى صاروا في نوع جاهلية، فكتبت =

استخدم تنظيره في تكفير الحاكم المسلم والمجتمعات الإسلامية. ونحن نجد مثل هذه المقاربة للمجتمع عند السلفي اليمني مقبل بن هادي الوادعي؛ فهو في كتاب الفتاوى ذي العنوان العجيب: **غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة** يصف المجتمع بأنه جاهلي، لكن لا بمعنى أنه كافر «إلا من كان قاطع صلاة»، ثم يعود ويصفه بأنه مجتمع يحب الخير، ثم يقرر أن على المسلم الجمع بين العزلة والدعوة، وقصد العزلة عن مجالس الشر، والاختلاط بالمجتمع لغرض الدعوة[28].

دفع انتشار النهج القطبي في أوساط بعض شبان الجماعة منذ رسالة المرشد الثاني حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة** (1969) التي كتبها (وقيل كلّف مجموعة بكتابتها) ردًا على القطبية وتيار الحاكمية، بما يشير إلى أن التواصل بين القطبية والمودودية كان مبكرًا، إلى محاولة الجماعة ترسيخ انفصالها عن النهج القطبي، وسارت في

= ما حضرني الساعة». يُنظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ج 1، ط 7 (بيروت: دار عالم الكتب، 1999)، ص 72-73؛ وكذلك رشيد رضا كما أسلفت، بل بوّب البخاري في صحيحه قال: باب المعاصي من أمر الجاهلية؛ ما يدل على أنهم يرونها حالة لا مدة زمنية، وأحسب أن من المهم أن نعلم أن سيد قطب عكف على كتب ابن تيمية وابن القيم وابن كثير، كما قال تلميذه أحمد عبد المجيد، ولا سيما كتابي **الإيمان والعبودية**، وتفسير **ابن كثير** الذي يقول القرضاوي إنه يكاد يكون أفرغه إفراغًا في تفسير الظلال، لكن المهمّ هنا هو تأكيد أن تحويل مصطلح الجاهلية إلى مفهوم وتأصيله بكتب طويلة هو من عمل سيد قطب في هذا العصر. يُنظر مقالة للقرضاوي على موقعه: يوسف القرضاوي، «كلمة أخيرة حول سيد قطب»، 17/ 9/ 2004، شوهد في 30/ 5/ 2018، في: https://www.al-qaradawi.net/node/3531.

(28) مقبل بن هادي الوادعي، **غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة**، ج 2 (القاهرة: دار الحرمين، 1998)، ص 473-474.

تطورها السياسي الكلي، بوصفها جماعةً ضده، مبديةً قابلية كبيرة جدًا للعمل في إطار نظم سياسية وضعية تنافسية سياسيًا، وممأسسة في اليمن والأردن والكويت والبحرين، ونسبيًا في مصر حتى ما قبل ثورة يناير، وفي كل مكان توافر فيها شكل مؤسسي للتنافس السياسي. لقد دخلت جماعة الإخوان خلال مرحلة التسعينيات في تطور تاريخي في اتجاه تكيفها السياسي مع المجتمع، وطلاقها الاعتقادي والسياسي للعنف، لكن النظم التسلطية وضعتها في سلة واحدة مع الحركات المتطرفة الأخرى، لتسود بعد انقلاب السيسي في مصر مرحلة يكاد يكون عنوانها متكثفًا في استئصال جماعة الإخوان. ولم يتحصّن الإخوان أنفسهم من القطبية؛ فبراغماتيتهم تدفعهم إلى التأرجح بينها وبين التيار الوسطي بحسب الظروف ونوع القادة الذين يتصدرون الحركة.

في العودة إلى التكفير، وتحوله من تكفير الحكام إلى تكفير المجتمعات المسلمة، فإن وصف المجتمعات بالجاهلية، ليس في رأيي الزاد الذي حمل على التكفير مباشرة. ولكن بانضمامه إلى الفكر الوهابي الذي نظّر حقًا لتكفير المجتمعات عدّ ما يجني من قتالها غنائم حرب، مع نواقض الإسلام العشرة. وحتى هذه الحركات لا تلتزم في الواقع النص تمامًا. فمفردة «الحاكمية»، مثلًا، التي يعتمد عليها قطب على نحو أساسي لم ترد في أي نص مقدس، إلا إذا اعتبرنا نصوص أبو الأعلى المودودي مقدسة. ولقد سبق للهضيبي من داخل معتقله أن حذر الإخوان من أن لفظ «الحاكمية» لم يرد لا في حديث ولا «في أية آية من الذكر الحكيم»، و«نحن في بحثنا الصحيح من أحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام لم نجد منها حديثًا قد تضمن تلك اللفظة، فضلًا عن إضافتها إلى اسم

المولى عز وجل». و«هكذا يجعل الناس أساسًا لمعتقدهم مصطلحًا لم يرد له نص في كتاب الله أو سنّة الرسول»[29].

لكن في أي حال، رفض حسن البنا وسيد قطب معًا مقومات النهضة والتقدم كما عرفها مفكرون حداثيون معاصرون لهما مثل طه حسين الذي لخص موقفه في عام 1938 على نحو صريح ومثابر بالقول إن الطريق إلى النهضة «واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يُحمد منها وما يعاب»[30]. لم يكن طه حسين معاديًا للإسلام قط؛ فتكوينه عربي- إسلامي من دون أي شك، كما لم يكن معادين للإسلام كثير من الليبراليين المصريين مثل محمد حسين هيكل الذي كتب **حياة محمد**، لكنهم وجدوا النهضة في طريق استيعاب الغرب. في حين يتكلم حسن البنا في المرحلة نفسها كأنه يجيب عن سؤال النهضة نفسه ولكن بلغة «النهضة الشرقية الحديثة [...] بصيغة شرقية مجيدة»[31]. وهذه، عنده، غير ممكنة من دون الإسلام دينًا ودولة، ومصحفًا وسيفًا، وهويةً ومعتقدًا، ومستحيلة من دون النزول بالنقاش في شأن هوية مصر (إسلامية هي أم حديثة)

---

(29) حسن إسماعيل الهضيبي، **دعاة .. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، كتاب الدعوة؛ 1 (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977)، ص 76-77.

(30) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة ومكتبة المعارف، [د. ت.])، ص 45.

(31) غانم، ص 68.

إلى مستوى الجمهور[32]. وهذا لا يمكن استقطابه من دون القول إن الجماعة التي يراد استقطابها هي إسلامية وعربية وسلفية وصوفية وإصلاحية، أي من المفترض أن تجتذب كل مصري رافض لغربنة مصر؛ ففيها دار صراع قطبي منذ العشرينيات حتى 23 تموز/ يوليو 1952 بين مدرسة الشرق ومدرسة الانتماء إلى أوروبا، عبر ثقافة المتوسط، مع التشديد على إسهام الفراعنة أو المصريين التكويني القديم في حضارة المتوسط القديمة، كما أن التاريخ الروماني هو تاريخ متوسطي. وكان البنا جزءًا من الاتجاه الشرقي، مع تركيز مكثف للإسلامية فيه، بينما كان طه حسين منظّرًا للاتجاه الآخر الذي يرى مصر عبر الغرب، وأن مصر هي من الشرق بمعنى الشرق القريب، ويريد به Proche Orient وليس الشرق البعيد، ويريد به الشرق الأقصى. ويشير ذلك إلى إشكالية الهوية، حتى داخل مجتمع متجانس أنثروبولوجيًا من الناحية المذهبية الدينية، وكذلك الإثنية. وهو ما نجد مثيلًا له في تونس الحالية مثلًا، بينما يتعقد الأمر في الجزائر، مثلًا، وفق استقطاب المسألة الأمازيغية «المقومنة».

عندما نلج عالم الإسلام الحركي السياسي، علينا أن نتخلى عن البحث عن «النقاء الفكري» الإسلامي «المتخيّل»، تمامًا كما لو أننا ولجنا عالم الأخويات الحركية الشيوعية حيث سنجد واقعًا داخليًا يختلف عن «النقاء البلشفي» المزعوم، أو عالم القومية العربية الحركي المختلف عن تنظيرات أيديولوجيي القومية العربية،

---

(32) أشار إلى ذلك أيضًا الباحث خليل العناني في سياق تبيين وجهة نظره في عملية بناء جماعة الإخوان المسلمين بوصفها حركة هوية. يُنظر: خليل العناني، **داخل «الإخوان المسلمين»: الدين والهوية والسياسة**، ترجمة عبد الرحمن عياش؛ مراجعة عومرية سلطاني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 90-93.

إذ سنجد في مجرى الصراع على السلطة في تلك الحركات واقعًا يفوح بالطائفية والعشائرية والجهوية والكسب الحزبي والاستزبان، لا علاقة له بـ «المثل القومية» التي تترفع عن ذلك. فالعالم الحركي السياسي يحيل إلى السياسة بمعناها العملي، وتلك الأخيرة تحيل إلى الواقع المباشر بتناقضاته وإرغاماته وصراعاته. ولدى ولوج العالم الإسلامي الحركي، ندخل حلبة السياسة وصراعات القوى الاجتماعية والأيديولوجية الموجهة إلى التعبئة والتجنيد. وحتى لو رفضت هذه الحركات في حمّى انشغالها بتأسيس الهويات الجديدة وصناعتها، استخدام مصطلحات غربية، بل ترجمتها أيضًا، فهذا في حد ذاته لا يجسّد نقاءً فكريًا، بل موقفًا. وهذا الموقف لا يؤثر في ما لم يُتَرجَم، بل هو شكل من أشكال تأثير ما لا يترجَم في من يرفض أن يترجِم. فما يُدَّعى أنه أصيل بات مشدودًا في الرفض إلى ما يعدّه جديدًا وافدًا. والوافد يسيطر عليه، تُرجم إلى اللغة العربية أو لم يُترجَم (وهو في الحقيقة غالبًا ما يُترجَم).

يسيطر الوافد على المتلقي السلبي ويستحوذ عليه سلبيًا، بدل أن يتفاعل معه بثقة أصيلة بالنفس. وبهذا المعنى تحمل السلفية نواقص الحداثة العربية وعوائقها. وهي تعني في الدلالة التاريخية الكلية، بحسب رؤية هشام جعيط، أن «الحركة الإسلامية ليست حقيقة دينية في الأعماق، ولا من وجهة نظر الثقافة الدينية الفكرية، لأن القواعد الفكرية ضعيفة. إنما أرادت تجاوز التلفيقية الإصلاحية ومجابهة الدنيوية السياسية والتشريعية وخنوع القادة ورجال الدولة أمام التأثيرات الخارجية، بينما لا يمكن مقاومة إجحاف هذه التأثيرات

إلا بالدخول الجدي في عالم الحداثة مثل الصين واليابان»[33]. ولا يعني مصطلح السلفية عندها عودة فعلية إلى السلف أو التراث إلا انتقائيًا تخيليًا مختلطًا بمفاهيم حديثة وردات فعل على الحداثة، وتفسيرات حديثة لما يقوله السلف، وذلك في خضم استخدامه في الرد على خصوم معاصرين مثلًا.

لا يقتصر الأمر على تقبّل العلوم الغربية والاعتراف بتفوّق الغرب فيها. ونحن لا نقصد هذا الأمر البديهي في تقبّل علوم الغرب لأغراض الحياة المعاصرة كأنها مهارات أو أدوات؛ فخلافًا لوهابيي المرحلة الأولى وشيخ إسلام الدولة العثمانية في سبعينيات القرن التاسع عشر وجهاز مفتييه الذين عارضوا تقنين الفقه الإسلامي بطريقة التنظيمات العصرية، تقبلت الحركات الإسلامية تكنولوجيات الحداثة وبعضًا من مؤسساتها، بما في ذلك سيد قطب الثاني، أحد رموز تيار الهوية الإسلامية في مواجهة الغرب، في حين عانى الوهابيون في نجد على أنواعهم وتعذبوا ضميريًا إلى أن أصدروا فتوى تبيح الراديو بناء على طلب «ولي الأمر»، وإقناعهم بصوت الراديو يبث آيات من القرآن الكريم، وأنه ليس صوت الشيطان، وأخرى تبيح الدراجة الهوائية، وهكذا.

فالبنية التنظيمية الإخوانية وكذلك البنية التنظيمات الجهادية حديثة برمتها، وترتد في مضمونها الجوهري المحدد إلى التنظيم اللينيني للحزب أو الجماعة المنظمة. إن المركزية الديمقراطية اللينينية والستالينية هي نفسها لدى تنظيم الإخوان في مرحلة البنا

---

(33) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 10.

(الشورى عند حسن البنا معلمة وليست ملزمة). والمرشد العام متماثل بنيويًا مع الأمين العام للحزب. إن بنية الحركات الإسلامية التنظيمية حديثة مئة في المئة. وهذ البنية التنظيمة بنية فكرية-سياسية محكمة تقوم على قواعد حزبية منظمة في أُسر (خلايا في حالة الحزب الشيوعي). ولا يختلف التجمع العصبوي الحركي القطبي في مفهوم قطب عن مفهوم الحزب الطليعي الماركسي، بما في ذلك المركزية الديمقراطية، التي يمكن فيها إبداء الرأي لكن مع الالتزام المطلق بقرار الحزب، وبطاعة قرار الأمير أو المرشد أو المراقب العام.

لا غرابة أن تبنى هذه المقاربة للعلوم «الغربية» عند أتباع فكر سيد قطب من الجهاديين، والسلفيين الجهاديين الذين غالبًا ما تخرجوا في كليات الطب والهندسة والعلوم وغيرها. وليست مصادفةً أن غالبيتهم يأتون من هذه الخلفية، وليس من العلوم الاجتماعية أو التاريخ التي يتأثر الباحثون فيها، ولو نسبيًا، بالتفكير العلمي، أو على الأقل العقلاني بشأن المجتمع. إنهم يقبلون العلوم «الغربية» أداتيًا، أي بوصفها أدواتٍ مفصولةً عن القيم التي رافقت تكونها، وعن التنوير وتحكيم المنهج العلمي في شؤون المجتمع والتاريخ، وهذا واضح. ومؤخرًا نشأ عند الجهاديين اهتمام بالدراسات الاستراتيجية وبعض مصطلحات العلوم السياسية، كما يظهر من كتابات بعض منظّريهم مثل أبو مصعب السوري وعبد الله بن محمد.

وفي سياق تفنيد الأصالة والنقاء وغيرهما، يمكن أن نضيف ما هو أهم: إن مشروعهم «الإحيائي» الإسلامي ذاته لا يجري، وما كان لينشأ أصلًا، من دون مصطلحات ومفاهيم غربية معاصرة إما مضمرة وضمنية كما في حالة فكرة الدولة، وفكرة الحاكمية بوصفها ترجمة

إسلاموية مقلوبة لمفهوم السيادة أو صاحب السيادة في الدولة في فقه الدولة الغربي الحديث (أهي الأمة أم الشعب أم الله)، والوصول إلى السلطة (الحزبية في حقيقتها الداخلية لأن فكرة تحكّم تيار سياسي في إدارة دولة فكرة حديثة)، وإما سافرة ومعلنة: الجماهير، والاستراتيجيا، والحزب، والولاء الحزبي الحركي، ومصلحة الحزب، والأيديولوجيا، والبرنامج السياسي، ووسائل الاتصال الحديثة.

ونحن لا نقترح الاستخفاف بمنهج المستشرقين، وإن يكن مناهج متعددة لا منهجًا واحدًا؛ فغالبًا ما يتعامل المستشرقون مع نشوء حركات إسلامية واندثارها، لا بوصفها أصوليات تكرر ذاتها، بل بوصفها تقليدًا في التاريخ الإسلامي كما يريدنا بعض الباحثين أن نفعل. فحركة إسلامية تنشأ في الحداثة، وفي إطار الدولة القومية، ليست مجرد نص أصولي يتكرر منذ ابن حنبل أو ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب وغيرهم. وحتى لو تكرر ظهور الأصولية والدعوة إلى العودة إلى الأصول في مراحل الأزمات، بحيث تشكل نمطًا، فإنها تبقى حركات وتيارات في سياق تاريخي محدد في إطار الدولة القومية الحديثة أو المستحدثة بجيشها وعلمها ورموزها وجمهورها وإعلامها ومنابرها السياسية، وبنية السلطة التي يراد التأثير فيها أو حتى انتزاعها والاستئثار بها. أليست الحاكمية نظرية إسلامية محضًا ومقلوبة لمفهوم السيادة الغربي؟

بهذا المعنى نعدّ الحركات السلفية كافة، إصلاحية أكانت أم جهادية أو غير ذلك، حركات حديثة بمعنى أنها حركات أيديولوجية نشأت في العالم الحديث بآليات التنظيم الحديثة ونتيجة ضغوط العالم الحديث نفسه، ولهذا لم يكن إسحق موسى الحسيني اعتباطيًا

قط في جعل كتابه، ولربما كان الكتاب الأول الرائد عن جماعة الإخوان المسلمين، بعنوان: **كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**[34].

لذلك لا يمكن مثلًا فهم بنية نص سيد قطب من دون فهم اغتراب المثقف الشرقي في الحضارة الغربية، والدولة الحديثة ودور الزعيم الكاريزمي والتنظيم الطليعي وانسياق الجماهير وراءه، وموقف المثقف الحديث في مواجهة الإذلال في سجون الدولة السلطوية المخابراتية، ونشوء الأيديولوجيات القومية والوطنية الطبقية الموجهة إلى الشعب، ومن دون ملاحظة محاولة محاكاة الماركسية والاشتراكية عمومًا في وضع نظرية شمولية في فهم المجتمع الرأسمالي الحديث ونقده، والرد على الماركسية في الوقت ذاته بأيديولوجيا شمولية. إنها تنافس الماركسية في نقد الحداثة الرأسمالية نفسها، وتدحض الشيوعية ذاتها مقدمةً بديلًا شموليًا أمميًا نقيضًا، إذا صح التعبير، علاوة على الرد على الأيديولوجيا القومية الآخذة في الانتشار في العالم الثالث، وحركاته الوطنية التي تطرح نفسها متأثرة تارة بهذا وطورًا بذاك. وهذا نقاشٌ سياقه هو ستينيات القرن العشرين. ولا يمكن فهمه وفهم ادعاءات قطب وحججه وأمثلته وأجنداته ذاتها من دون هذا السياق. ففي تلك الفترة، أي في مرحلة جاذبية الاشتراكية، صدر كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (1954) قبل انضمام كاتبه إلى الإخوان المسلمين، ولكنه كان مفعمًا بالإعجاب بهم: ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ (هود: 81) بالنظر إلى «مناقبية»[35] شبان

---

(34) اسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1952).

(35) لم يستخدم الإسلاميون هذه الوصف المشتق من المناقب في وصف =

الإخوان وطلابهم ودفاعهم عن مصر وضد المستعمر، ولكونهم من أبناء الفئات الفلاحية والوسطى المدينية. كان هذا هو سيد قطب الأول قبل سيد قطب الثاني في **معالم في الطريق**. كما صدر، إضافة إلى كتابات سيد قطب، أكثر من كتاب عن منظّري الإسلام الحركي. وقد حاول هؤلاء المزاوجة بين الاشتراكية والإسلام، والتمييز بين ما يسمونه **اشتراكية الإسلام**، كما عنون مصطفى السباعي كتابه الصادر في عام 1959، ومبادئ العدل الاجتماعي فيه من جهة، والاشتراكية العلمانية المعاصرة والشيوعية من جهة أخرى. ومن المفيد التذكير بأن السباعي انفرد عن جميع منتجي الأفكار في المدرسة الإخوانية العامة بمقاصديته المبكرة، وبوعيه لاستيعاب العالم الحديث، وبضرورة تطوير الحلول الإسلامية للمشكلات، في ضوء ما يصفه بنمط الإسلام الذي نريده اليوم، وكان يجول العالم الإسلامي دفاعًا عن دستور 1950 في سورية (وهو دستور شبه علماني ما عدا الأحوال الشخصية، على الرغم من أنه ينص على أن الإسلام دين هو رئيس الدولة وليس دين الدولة، وأن الفقه الإسلامي مصدر رئيس في التشريع وليس المصدر الرئيس) ويحث الشعوب الإسلامية على وضع نموذج مماثل له في دولها. وربما كان لديه وعي مبكر بممكنات تحويل الجماعة إلى نوع من حزب على غرار حزب النهضة التونسي في عصرنا أو ربما العدالة والتنمية، إن لم يكن على غرار الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية المسيحية[36].

= أخلاقيات شبابهم والتزامهم الاجتماعي بالواجب، بل استخدمتها الأحزاب القومية ولا سيما الحزب السوري القومي الاجتماعي. وقد استخدمتها قصدًا هنا للإشارة إلى أن السياق التاريخي لنشوء حركات الشباب وروحها الوطنية هو ذاته.

(36) عن هذا الموضوع يُراجع: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 95-124.

وذهب محمد الغزالي في كتابه **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين** إلى القول إن الفكرة الشيوعية تشكل أساسًا صحيحًا من الناحية النظرية، ولكن الناحية التطبيقية ما زالت أقصر من أن يُحكَم عليها، وإن الملكية العامة للأرض في الشيوعية هي توسيع لمفهوم الوقف في الإسلام. كما كتب في الرد على كتاب خالد محمد خالد الذي لم يكن إخوانيًا لكنه من منازلهم، في كتابه **من هنا نبدأ** بكتاب **من هنا نعلم** في عام 1951، في محاولة لضبط الروح الراديكالية واحتوائها بعد إذ انتشرت بين الإخوان وأذكتها حدة الصراع الاجتماعي ضد الباشوات وملّاك الأرض، وعمليات التحرر الوطني ضد الإنكليز التي انخرط فيها شبان الإخوان. أما سلفية الجزيرة العربية فبقيت بعيدة عن هذه التطورات والسياقات.

لا يوجد تطور فكري مستقل عن التطورات التاريخية والأسئلة التي تطرحها، ومن ضمنها أسئلة الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية والليبرالية، أو التي طرحت في سياقات أخرى، وأثرت مجابهتها والتفاعل معها في الفكر الإسلامي، مثلما لا يمكن في عصرنا فهم أفكار تنظيمات مثل القاعدة وتنظيم الدولة، من دون النظر إلى الهيمنة الأميركية بعد الحرب الباردة، واحتلال أفغانستان والعراق، ونشوء الطائفية السياسية في المنطقة العربية، وإثارة موضوع السنّة والشيعة، وأزمة الدولة العربية، وازدياد اعتمادها على العنف، وغيرها من العوامل.

ولا شك أن الغزالي وابن تيمية ورشيد رضا وأبو الأعلى المودودي كتبوا نصوصًا مؤسِّسة، كلٌّ في عصره وسياقه. وكان المفكرون الحركيون الإسلاميون المعاصرون يلجأون إليهم في ما يمكن تسميته، ربما، تقليدًا نظريًا سلفيًا، تحب سُوق الكتابات

الغربية والعربية أن تصفه بـ «الإسلام الأصولي»، بينما حددنا نحن مصطلح «الأصولي» في التراث، على الضدّ مما تقصده تلك الدراسات. ومع ذلك، لا تصح، في رأينا، كتابة تاريخ الأفكار منعزلًا عن السياق التاريخي والبنية الاجتماعية والدور السياسي في الحقبة المقصودة. فالانتقال، مثلًا، من سلفية رشيد رضا إلى حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين يتميز بجمود في حيوية الفكر الإسلامي في تلك الفترة، وتحوّل في السياسة والدور السياسي بحيث لا يُفَسَّر بالفكر وحده، بل بمنطق يتجاوز دراسة الفكر في حد ذاته إلى فهم الحركة الاجتماعية السياسية واستيعاب الشروط التاريخية المحددة التي حكمتها. فالانتقال الفكري، بحسب الظن، من رشيد رضا إلى حسن البنا أن يكون طبيعيًا، وهو موثّق في العلاقة بينهما، والتعاون في **المنار**، واقتداء الشيخ البنا بتفسير رضا للآيات القرآنية، وإدارة المجلة بعد وفاته، وباعتبار نفسه وجماعته من تلامذة **المنار** ورضا، إذ صدّرها مثله بالجملة التوفيقية، إن لم يكن التلفيقية، التالية: «تفسير القرآن الكريم تفسير سلفي أثري مدني عصري إرشادي اجتماعي سياسي»[37]. وفي كلمة «أثري» جرعة حنبلية تقليدية كثيفة جدًا، لكن يقابلها تناقض داخلي مع «عصري مدني» في نزعة تلفيقية تخلط بين زمنين هما زمن الأثر وزمن المدنية المعاصرة. فهو، على التحقيق، ليس انتقالًا فكريًا، ولكنه انتقال حركي سياسي، وما لبث منطق الحركة السياسية أن أثر في الفكر. فالأحزاب السياسية الأيديولوجية، ولا سيما الجماهيرية أو الهادفة إلى أن تصبح جماهيرية، لا يمكن أن تبقى بمنأى عن التلفيقية لناحية العلاقة بين الفكر والواقع، والنظرية

(37) غانم، ص 162.

والممارسة (فأحيانًا تطلق أحزاب علمانية على الأيديولوجيا تسمية النظرية).

سيرة حسن البنا الشخصية ذاتها، منذ الصبا، كما وردت في كتابه **مذكرات الدعوة والداعية**، وفي السير الودودة المبجّلة لخطه الإخواني (والتي اخترنا أن نعتمدها مصدرًا لهذا الغرض)، تعكس توترًا في ردة الفعل على تأثير «الحداثة» و«الحضارة الغربية» في بلد يقع على هامش عملية التحديث في ظل الاستعمار وإدارته لشركة قناة السويس، ولدى ابن الطبقة الوسطى الدنيا المهتزة في أعماقها من التحولات والآخذة في الانحلال، والتي كان فيها على مستوى المهنة مثل والده «ساعاتيًا» يتقن الهندسة العكسية التفكيكية للساعة وصيانتها وإصلاحها، بما تتطلبه من مهارات هندسية دقيقة، ثم أنه بدا عضوًا في «جمعية منع المحرمات»، وهو في الوقت ذاته كان يشعر بالغضب على ما يستشعره من انحلال اجتماعي وحركات تنصير وتغريب. ويراه، في ما بعد، بصورة استعمار مباشر وامتيازات للأجانب إبان عمله الأول في الإسماعيلية حيث اختلطت الحداثة بالاستعمار في نظر البنا الشاب أو البنا الأول. وهو لا يرى تناقضًا بين «جمعية منع المحرمات» والانضمام إلى طريقة صوفية وحلقة ذكر «حصافية» في دمنهور تسمّى «الإخوان الحصافية»، على طريقة تسميات أتباع الطرق في ذلك الوقت. وفي أثناء الدراسة في القاهرة، تبرز المدينة، بالنسبة إلى وعي البنا التقوي، مجالَ صراعٍ بين معسكرين، وهو يطلق على أحدهما اسم «معسكر الإباحية» وعلى الآخر اسم «معسكر الإسلامية». ثمة معسكر آخر في مقابل الإسلام في هذا النمط من التفكير، ويعاد تحديده وتحديد الإسلام في كل مرة: الإسلام في مقابل الإباحية أو الجاهلية أو الكفر أو الشيوعية

أو الرأسمالية أو الوطنية أو غيرها. هكذا يتبلور الفهم الحركي للإسلام بوصف الحركة معسكرًا وأيديولوجيا في مقابل معسكرات وأيديولوجيات أخرى. وبدا للبنا، كما يبدو دائمًا لأنبياء الغضب السياسيين المبشرين بالتغيير والدعوات الشمولية الطابع (أي الدعوات إلى تغيير الإنسان والمجتمع والدولة والفكر والممارسة بموجب مبدأ واحد)، أن بعد الحرب العالمية الأولى «اشتد تيار موجة التحلل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرر العقلي، ثم في المسالك والأخلاق والأعمال باسم التحرر الشخصي، فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية جارفة طاغية، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الحوادث والظروف»[38]. وواضح أن هذا الشعور بالغضب على تلك الأحوال التي يصفها بالتحلل والإلحاد رافقته حتى سن البلوغ حين يتذكَّر ذلك، ما يعني أنها كانت انطباعات وتجارب نفسية وقيمية مكونة لشخصيته ودعوته.

السؤال الدافع عند البنا الشاب، بلا ريب، هو سؤال متعلق بالهوية والبحث عن معنى أمام ما يراه من انحلال للبنى الاجتماعية التقليدية، وهو يتجلى بهذه الأشكال الثقافية. وهو يصف معاناته وتوتره في **مذكرات الدعوة والداعية** على النحو التالي: «وكنت متألمًا لهذا أشد الألم [...] وكان ينفّس عن نفسي بعض الشيء الإفضاء بهذا الشعور إلى كثير من الأصدقاء الخلصاء من زملائنا الطلاب [...] كما كان ينفس عن نفسي كذلك التردد على المكتبة السلفية [...] حيث نلقى الرجل المؤمن المجاهد العامل القوي العالم الفاضل والصحافي

---

(38) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001)، ص 57.

الإسلامي القدير محب الدين الخطيب»[39]. ومحب الدين الخطيب هو إسلامي سوري سبق له أن انخرط في نشاط سياسي علماني[40] لكنه ظل مشدودًا إلى بنيته الفكرية السلفية. وتجذرت هذه السلفية لديه بعد الفصل بين السلطنة والخلافة ثم إلغاء الخلافة، ودخوله خط مواجهة القوميين الليبيراليين المصريين في عشرينيات القرن العشرين، لكنه يشبه رضا في بعض الجوانب كنقمته على الهاشميين، وفي تبجيله لسلفية السعوديين خصوم الهاشميين، وعمله في جمعيات ذات طابع سياسي علماني حديث. ويقول: «ليس يعلم أحد إلا الله كم من الليالي كنا نقضيها نستعرض حال الأمة وما وصلت إليه في مختلف مظاهر حياتها [...] ويفيض بنا التأثر لما وصلنا إليه حد البكاء»[41]. ثمة نزعة إصلاحية هنا، ولكنها ممتزجة بعاطفة قوية من الغضب على ما هو قائم، والشعور بتهديد الحداثة والتفاعل مع الآخر في ظل الاستعمار، وإحساس بالإخفاق المرّ في طموحات الاستقلال بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وانهيار الدولة العثمانية، وشعور بإخفاق الرهان على مصطفى كمال في أن يكون رمز نهضة جديدة للشعوب التركية-الإسلامية ومنها العربية، وقيام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة وإجراءات «التغريب» الجذرية التي اختصر فيها أكثر من مئة عام قطعتها الثورة الفرنسية (1789) في التحول إلى دولة العلمنة، والفصل التام بين الدين والدولة (1905)،

---

(39) المرجع نفسه، ص 58-59.

(40) كان محب الدين الخطيب مثل رضا من مؤسسي حزب اللامركزية الإدارية العثماني. قارن بـ: محمد عزة دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، ج 1 (صيدا، لبنان: المطبعة العصرية، 1950)، ص 34.

(41) حسن البنا، «رسالة المؤتمر الخامس»، في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.])، ص 151.

في غضون أقل من أربعة أعوام، واندفاع إلى السياسة بأيديولوجيا علمانوية جاهزة مسبقًا هي أيديولوجيا الجمهورية الفرنسية الثالثة.

في الوقت الذي تحاور الإصلاحيون مع الأنظمة القائمة وتعاملوا معها إذا لزم الأمر، ولم يدعوا إلى حزب سياسي يحمل الإسلام كأيديولوجيا حزبية، نشأ تيار غاضب وعاطفي ينطلق من أن الذات الجمعية والهوية والأخلاق التي يعبّر الدين عنها جميعًا في خطر. وثمة نقلة أشدّ حدة عند سيد قطب الذي كان يشعر بنفور أكبر، ويمر بأزمة عاطفية روحية أشد، إضافة إلى طبيعته الشخصية الرومانسية التي عبّرت عنها كتاباته ما قبل التحول إلى الحركة الإسلامية، في العلاقة مع الحداثة عبر تجربة المثقف الحساس المغترب، ثم القمع والسجن على يد نظام وطني لا يرحم معارضيه، وينشر أيديولوجيا قومية علمانية يتبناها المثقفون، وينجرف فيها تأييد الجماهير إلى درجة تقديس القائد، الأمر الذي بدا له شركًا وطاغوتًا. فيذهب سيد قطب خطوة أبعد من الإخوان «التقليديين» الذين استقروا بوصفهم تيارًا سياسيًا جماهيريًا، ويدعو إلى الأسلمة بالتدريج، وتعلم صنع التسويات مع السلطات. إنه يقوم بقطيعة شعورية مع المجتمع، في خطوة تذكّر بعقيدة الولاء والبراء عند محمد بن عبد الوهاب، و«الاستعلاء» على ذلك المجتمع «المنحرف»، بل «الجاهلي»، ووسم المجتمع بالجاهلية كأنه يستعيد «مسائل الجاهلية» عند الأخير الذي عاش قبله بقرن ونصف قرن، خارج سياقات الحواضر العربية ودولها وتحدياتها في ظل الاستعمار وبعده. وصحيح أن «التجهيل» غير «التكفير»؛ فقد رُوي عن الرسول قوله لأبي ذر: «إنك لامرؤ فيك جاهلية». لكن مفهوم قطب للجاهلية كان شبيهًا بالتكفير وموحيًا به، بل ربما

نقول متواشجًا معه، أو على الأقل نزع بعض تلامذته إلى تفسيره على النحو الذي قربهم من تكفيرية الوهابية لاحقًا. وقد وصف سيد قطب مساجد المسلمين بأنها معابد جاهلية:

﴿وَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُما بِمِصْرَ بُيُوتًا، وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً، وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ، وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 87) وفي هذا يقول: «وهذه التجربة التي يعرضها اللّه على العصبة المؤمنة ليكون لها فيها أسوة، ليست خاصة ببني إسرائيل، فهي تجربة إيمانية خالصة. وقد يجد المؤمنون أنفسهم ذات يوم مطاردين في المجتمع الجاهلي، وقد عمت الفتنة وتجبّر الطاغوت، وفسد الناس، وأنتنت البيئة - وكذلك كانت الحال على عهد فرعون في هذه الفترة - وهنا يرشدهم اللّه إلى أمور: اعتزال الجاهلية بنتنها وفسادها وشرها - ما أمكن في ذلك - وتجمع العصبة المؤمنة الخيرة النظيفة على نفسها، لتطهرها وتزكيها، وتدربها وتنظمها، حتى يأتي وعد اللّه لها.

اعتزال معابد الجاهلية واتخاذ بيوت العصبة المسلمة مساجد، تحس فيها بالانعزال عن المجتمع الجاهلي، وتزاول فيها عبادتها لربها على نهج صحيح وتزاول بالعبادة ذاتها نوعًا من التنظيم في جو العبادة الطهور»[42].

وقبل ذلك وقع كسر بين إحيائية الإصلاحيين وابن تيمية. إنه كسر نوعي في التدفق التاريخي فرضته المدنية الحديثة، يميز حتى سلفيًا مثل رشيد رضا (السلفي في مرحلته الثالثة على الأقل) من

(42) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ط 32 (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 1816.

ابن تيمية. وهذا الكسر لا يُفَسَّر إلا بدخول الوطن العربي مرحلة الاستعمار والحداثة. ولا يمكن التعامل مع الموضوع بوصفه مجرد تقليد سلفي غير منقطع يمتد من ابن حنبل، وكأنه ذات فاعلة في التاريخ تقوم بردات فعل على التطورات في الواقع.

إن روح الإسلام عند ابن حنبل مناقضة أخلاقيًا لسلوكيات حركات مثل تنظيم الدولة كما في حالة تجويز قتل الأسير الذي يرفض ابن حنبل قتله أو السرقة منه أو الغدر به حتى لو كان روميًا، فضلًا عن المظاهرة والمجاهرة بالعنف والتفنن فيه. وسبق أن بيّنّا أن فتاويه وتصرفاته مناقضة تمامًا لفكرة تكفير الحاكم المسلم.

لا يمكن فهم العودة الحديثة إلى الأصول الدينية أيديولوجيًا، وإلى السلف المتخيل دون ما طرحته المرحلة الاستعمارية من تداعٍ وترابط للتقدم والحداثة والاستعمار والحضارة المسيحية في عقل المضطهَد الواقع تحت الاحتلال، وهو ليس مجرد «متخلف» أو إنسان قابل للاستعمار في بُعدَي الجمود والذرية كما عرّفهما مالك بن نبي، بل هو إنسان «ما بعد الحضارة» الآفلة[43]، بحسب تعريف الكاتب نفسه، باستدعائه الأمجاد والهوية والعصور الذهبية في مواجهة الحضارة. وكان هذا الإنسان ليمنح فرصة لمن تبنوا الحضارة الغربية لو نجحت التجربة، ولكن إخفاقهم ونفاق المستعمِر في التعامل مع الحداثة في الشرق، برفضه الحداثة الندية في سياقها الحضاري وإصراره على التبعية، أكد جميع المخاوف.

(43) يُنظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، مشكلات الحضارة (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1959)، ص 15، 36، 98 و102.

وهذا ينطبق بالطبع على الحركات السلفية التي نشأت عند المتضررين من الحداثة في تجسدها بالاستعمار والدولة الوطنية وعمليات التحديث، ولكنها لا تنطبق على حالة محمد بن عبد الوهاب الذي انتشرت دعوته على الهوامش في صحاري نجد في نوع من إحياء الدين القويم بين القبائل حيث يضعف الدين[44]. ولكن لا شك أن الوهابية استفادت من الحداثة والأدوات التي مدتها بها الدولة السعودية بعد أن خضعت لها بتصفية الإخوان الوهابيين (إخوان من طاع الله). كما استفادت الوهابية في تمدّدها الإقليمي من أزمات الحواضر العربية المذكورة سابقًا، بعد أن كانت متحفظة حتى على الراديو بوصفه «بدعة» و«ضلالة».

ونحن نتفهم نقد الموقف الذي يرى في الحركات الإسلامية مجرد ردات فعل حديثة على حداثة فاشلة، أو مجرد حركة احتجاج على أوضاع اجتماعية، ويهتم بموقفها من «الغرب» والحضارة الغربية، ويتعامل معها من زاوية النظر الغربية، ولا يرى سياقها العميق وتجذيرها نفسها في تقليد فكري تراه مستمرًا من ثقافة مجتمعات وتديّنها. لكننا نختلف معها في أننا نرى أنها حركات حديثة، أي

(44) نشير هنا إلى أن محمد بن عبد الوهاب كان حنبليًا تقليديًا، لكنه لم يأخذ سلفيته من صحاري نجد ولا من حنابلتها؛ فالعيينة (بلد ابن عبد الوهاب) ثم حريملاء ثم الدرعية، معقل محمد بن سعود بن مقرن، كانت قرى وبيوتًا من طين، فيها قضاة شرعيون ونظام ما وعلماء، ولم تكن أعرابية بدوية. وقد أخذ ابن عبد الوهاب الفقه عن والده عبد الوهاب بن سليمان وكان قاضيًا حنبليًا تقليديًا غير سلفي، ثم التقى في قرية المجمعة الشيخ عبد بن إبراهيم آل سيف، وهو الذي عرّفه إلى الشيخ محمد حياة السندي. يُنظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد،** حققه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ج 1، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1982)، ص 33-36.

نشأت بفعل مشكلات المجتمع الحديث المحقق وردة فعل عليه برفضه عقائديًا، مع استخدام منجزاته أداتيًا. إن قضايا الحركات الإسلامية كلها قضايا حديثة، لكنها تجيب بلغة الماضي عن هذه القضايا. صحيح أن الحركات الإسلامية يجب أن تُرى في سياقها الحضاري القائم والغني والمثقَل بالتراث والتاريخ، وليس انطلاقًا من كونها ردة فعل. ولكن من ناحية أخرى، فإن من يتحدث عن عودة سياسية أيديولوجية إلى الدين وإلى شعارات مثل وحدة الدين والدولة، أو حتى عن تكثيف لجوء الجماهير إلى الدين بعد فشل مشاريع دولة طرحت كأنها إنقاذية، أو نتيجة لتطورات اجتماعية وسياسية، لا يفترض بالضرورة أن هذه المجتمعات تركت الدين قبل أن «تعود» إليه، ولا يفترض أن وقوع انقطاع عن الدين، وكأن العودة إلى الدين ظاهرة جديدة. لا أعرف باحثًا جادًّا واحدًا، مستشرقًا أو غيره، يدعي أن مقولة «العودة إلى الدين» تفترض أن الناس تركته قبل ذلك، فالمقصود هو العودة اليه بوصفه أيديولوجيا سياسية، وتحويل الأوتوبيا التراجعية المتخيلة عن مرحلة الرسول والخلفاء، والقائمة أصلًا في التدين الشعبي، إلى برنامج سياسي لحركة سياسية تتعامل مع الشريعة كأنها مجموعة قوانين وضعية للتطبيق، ومع حكم النبي والخلفاء الراشدين كأنه دولة، ومع الشورى كأنها مجلس شيوخ أو مجلس نواب، وخلافة النبي بعد وفاته كأنها نظام حكم إسلامي قائم بذاته. ويرافق هذه «العودة» تفشي مظاهر تدين جماهيري غير معروفة في السابق في التدين الشعبي.

لا توجد عودة إلى الإسلام باعتباره «دينًا ودولة» بحسب الترسيمة الإخوانية، أولًا لأن هذا غير ممكن مستقبلًا، وثانيًا لأن الإسلام لم يكن دينًا ودولة في الماضي؛ فالدولة المتصورة في هذه

العبارة مفهوم حديث. إنها كيان حديث معلمن بطبيعته، وإن كان قابلًا لاستخدام الدين كأيديولوجيا.

وكما قلنا سابقًا، يجب أن نحذر من الانتقال من التحليل الميكانيكي للحركات الإسلامية السياسية والسلفية بمعادلة طبقة - حزب - أيديولوجيا، أو تحديث - فشل التحديث - عودة إلى الدين، إلى الوقوع في فخ التفكير التراثي عبر التعامل مع الإسلام الحركي السياسي المعاصر كأنه استمرار طبيعي لحركة أفكار وتقاليد لها تاريخها الخاص بها. ولو اتبعنا طريق التواصل الفكري، كأن للأفكار تاريخًا خاصًا بها خارج التاريخ السياسي والاجتماعي، لصح ادعاء الحركيين الإسلاميين أنهم يمثلون تقليد «أهل السنّة والجماعة» لا أكثر ولا أقل. وأصلًا لا تعرف السنّة والجماعة الأحزاب، وتبغض الحزبية من جذورها. ولم يحمل أهل الحديث صفة أهل السنة والجماعة إلا في عهد متأخر، وكان الإسماعيليون والمعتزلة ينافسونهم على هذا اللقب. وحتى عشرينيات القرن الرابع كان مصطلح أهل السنّة والجماعة لدى جماعة أهل الحديث يرد محدودًا في دَرَج الكلام. ونحن نرى أن أهل السنّة والجماعة هم فقهاء «أهل الحديث» أصلًا الذين اعتبروا الحديث «الأحادي» منهج تفسير وتطبيق لأحكام الشريعة على الحالات العينية، والذين رفضوا أولوية الاستدلالات العقلية، ثم تغيرت دلالات اللفظ إلى أن وصلنا إلى من كتب أن أهل السنّة والجماعة[45] هم من قالوا بـ «دوام نعيم الجنة على أهلها ودوام

(45) يمكن القول هنا إن عبد القاهر البغدادي كان أول متكلم سنّي يستخدم مصطلح «أهل السنّة والجماعة» بشكل مركزي يحكم سائر أفكاره وفهمه للفرق الإسلامية الأخرى، بعد أن كان سابقوه يستخدمون هذا المصطلح بين مصطلحات أخرى. يُنظر: عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009).

عذاب النار على الكفرة. وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنّة ومن إجماع الصحابة، ورأوا جواز الطلاق بالثلاث، ورأوا تحريم المتعة، ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية»[46]. مع أن القول بإمامة علي بن أبي طالب، عند أهل الحديث ثم أهل السنّة والجماعة، جاء متأخرًا في القرن الثالث الهجري بين منكر لذلك ومؤيد له، قبل أن يأتي من يلصق هذا الوصف بطائفة دينية متخيلة. فهل يكفي الانطلاق من هذا لفهم خصوصية الحركات الإسلامية التاريخية؟

لو كان هذا صحيحًا لما كان من الممكن تخيل أن يسمي تيارٌ سياسيٌ إسلاميٌ نفسَه بـ «أهل السنّة» ليميز نفسه من الإخوان المسلمين ومن جماعة التبليغ: «لم نُدعَ أهل السنّة إلا لأننا رأينا أن الإخوان تبعوا البدعة وكذلك جماعة التبليغ [...] أهل السنّة هم الذين اقتدوا بالنبي في أقواله وخياراته وأفعاله»[47].

وصلت الحال بالإخوان المسلمين وهم في السجون إلى أن انقسموا فريقين. وتجلى الانقسام عمليًا في توقيع عرائض التأييد القسرية، وموافقة بعض الإخوان على ممارسة التقية بالتظاهر بالولاء للنظام الناصري، ورفض بعضهم الآخر لذلك[48]؛ ففريق يرى أنهم

---

(46) المرجع نفسه، ص 301.

(47) مقبل بن هادي الوادعي، **المخرج من الفتنة** (صنعاء: [د. ن.]، 1982)، ص 20.

(48) أحمد رائف، **البوابة السوداء: صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين**، ط 3 (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986)، ص 385-397.

هم «جماعة المسلمين» ويكفّرون الحكام والمجتمع، التفوا حول محمد قطب أخي سيد قطب، واتهموا الآخرين بمهادنة الحكومة الكافرة. وقد وثق أحمد رائف هذا الخلاف داخل السجن، وأرّخ حتى بدايات شكري مصطفى (منشئ جماعة التكفير والهجرة) الذي كان سجينًا ولا يدري لِمَ سجن، وعمره 18 عامًا فقط، ولم يكن يعرف من الإسلام إلا الصلاة، ولم يكن له أي اهتمام سياسي، ولا يعرف حتى من هم الإخوان المسلمون، وما أهدافهم، وما أبعاد عقائدهم، إضافة إلى حالته الأسريّة الصعبة. يقول أحمد رائف إنه هو الذي كان يجيب عن أسئلته النهمة، وأنه تديّن في السجن، كما ازداد حقده على النظام والمجتمع نتيجة للتعذيب الذي تعرض له في سنه الغضة[49]. ويروي عن محمد قطب أنه قال إن الحكومة كافرة، وليس هو الذي يقول ذلك، بل نص القرآن الكريم هو الذي يقول ذلك[50]! بل إن مجموعة من الإخوان كفّروا مجموعة من الإخوان بأعيانهم داخل السجون[51]. ومن هنا كتب الهضيبي (أو أمر بكتابة) مؤلفه الشهير **دعاة لا قضاة**.

شاع فعلًا لدى بعض منظّري الجماعة أنها تمثل «جماعة المسلمين» وليس «جماعة من المسلمين»، فكتب سعيد حوى مثلًا أن «الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة [الإخوان] هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين»، وينتج من ذلك عدم شرعية تخلف مسلم عنها كما عدم شرعية «الخروج

---

(49) المرجع نفسه، ص 398-400 و509.

(50) المرجع نفسه، ص 354-355.

(51) المرجع نفسه، ص 422-423.

منها»[52]، وهو ما رد عليه المرشد العام للجماعة يومئذ مصطفى مشهور بأنه «ادعاء باطل وافتراء»، وهو «رأي واجتهاد فردي» لا يعبّر عن فكر الجماعة[53]. وسبق أن ناقش المرشد حسن الهضيبي الموضوع بتوسع في كتاب **دعاة لا قضاة**، معتبرًا جماعة الإخوان المسلمين جماعة من المسلمين لا تكفر غيرها من الجماعات، فالتكفير هو فقط تكفير الفرد وبشروط، ولا تعتبر حتى الوصف بالجاهلية تكفيرًا وردّة، بل قد تعني المعاصي التي لا تصل إلى حد الردة. وأهل السنّة لا يكفّرون كل معصية وكل ذنب، ولكنهم يكفّرون من استحل المعاصي[54].

يُعدّ أبو حامد الغزالي، في المجمل، ممثل الإسلام السنّي الوسطي تاريخيًا، ويمكن الادعاء أنه أفضل من يمثل ما سبق أن عُدِّدَ سابقًا من «عقيدة» أهل السنّة والجماعة الأشعرية على الرغم من نقده الكبير للتصلب الاعتقادي لدى الأشاعرة وتكفيرهم غيرهم، وعلى غراره فخر الدين الرازي وكتبه الكلامية المعتمدة وتفسيره الكبير للقرآن (**مفاتيح الغيب**)، وهكذا ابن تيمية بمؤلفاته الشهيرة. فهل تفسر الفروق بين هؤلاء الثلاثة اختلاف كل هذه الظواهر بين خلافة راشدة ودولة سلجوقية ودولة عثمانية وسلطنة مملوكية وحركة وهابية وحركة الإخوان المسلمين؟ بالطبع لا. فنصوص الفقهاء لا تفسر هذه الظواهر الاجتماعية السياسية الفكرية المعقدة، ولا

---

(52) سعيد حوى، **جند الله: ثقافة وأخلاقًا**، ط 2 (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977)، ص 19-20.

(53) مصطفى مشهور، **تساؤلات على الطريق** (الجزائر: دار الإرشاد، 1989)، ص 88-90.

(54) الهضيبي، ص 6، 45-47 و204-208.

تفسر خلافات العلماء والفقهاء الصراع بين تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) وأنصار السنّة في العراق (الذين يستندون إلى النصوص ذاتها تقريبًا، ولكنهم رفضوا خلافة البغدادي)، ولا بين تنظيم القاعدة والإخوان المسلمين.

لا غنى عن التفسير الاجتماعي والسياسي، والخلفية الفكرية والنفسية والاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين-السياسيين، ودور الصراع السياسي، حتى في شرح الفرق في التفسير بين مفكر وآخر وبين نص وآخر، وإلا بقينا أمام تواصل واستمرارية لا تتميز فيه أي ظاهرة. فلولا ضرورة تبرير حكم السلاجقة في مواجهة الإسماعيلية الفاطمية والنزارية، ولولا ضرورة التصدي لعقلانية ابن رشد والرشدية في تفسير الإلهيات والعقائد، لَمَا روِّجت ردود الغزالي على فلاسفة قبل ابن رشد وكأنها ردود عليه هو ذاته، ولَمَا نشأت الحاجة إلى تعميمها. أي إن الحاجة إلى ترويج كتب أبي حامد الغزالي وغيرها، إنما كانت نتاج «شعور» فرد أو جماعة بحاجة «السنّة» إلى الدفاع عن نفسها أمام تحديات سياسية وفكرية من داخلها وخارجها. ولكن عندها لا تعود هناك سنَّة بذاتها، وما عاد الغزالي مجرد استمرارية؛ حدثت عملية تمفصل وتمايز إضافية داخل هذه الثقافة تتفاعل مع التمايزات السياسية والاجتماعية الحاصلة في المجتمع وفي الثقافة وبين الديني والسياسي، وبين الأصيل والوافد مع حركة الترجمة وغيرها، وبين تأثير الفكر اليوناني الفلسفي، من جهة والفكر السياسي الفارسي من جهة أخرى.

ليس هنالك ما يجمع الغزالي الذي كتب من موقعه، في حضارة كانت إلى حد قريب جدًا من زمنه مفعمة بالحيوية ومنفتحة، ومن دون عقد نقص، على ما لا يحصى من الثقافات والترجمات والعلوم

والفنون والشعر والأدب، واجتماعها الحافل بالتنوع والتعدد وبثقافة المحدثين والمتكلمين والشعراء والجواري والقيان معًا، ومظاهر السلوك الدنيوي المتحلل من مقيدات الفقه والشريعة، حتى إن الغزالي نفسه أدخل المنطق الصوري اليوناني رسميًا ومزجه بالعلوم الدينية، واحتفى به بحرارة، وهوّن من شأن من لا يحسنه، وإلى حركة ابن عبد الوهاب الملتقية مع آل سعود في إقليم صحراوي من أقاليم الدولة العثمانية على بعد قرون من الترجمة والانفتاح الثقافي الذي عاشته الحضارة الإسلامية، وعلى مقربة تاريخية من مرحلة انطلاق دعوة الإسلام التاريخية الأولى في «واد غير ذي زرع».

لذلك تصرُّ هذه الدراسة على أن حركة ابن عبد الوهّاب بدت أشبه بتأسيس دين جديد، عبر تخيل مطابقته مع الدين أول ظهوره، لا من حيث المضمون والنصوص، بل حتى من حيث المنهج وطريقة نشر الدين والبيئة الاجتماعية. ومسألة أن محمد بن عبد الوهاب دعا إلى دين جديد، تعود إلى معاصريه أنفسهم؛ فقد كان منظورًا إليه من مخالفيه أصلًا أنه على هذه الشاكلة [55]. ولعل من المفيد

---

(55) لكن محمد بن عبد الوهاب ينفي أنه أتى بمذهب جديد، ويقول إنه لا مشكلة لديه مع المذاهب الأربعة، ويسرد في نص مهم له اتهامات الخصوم، فيقول: «وهي قوله: إني مبطل كتب المذاهب الأربعة، وقوله: وإني أقول إن الناس من ستمائة سنة ليسوا على شيء وقوله إني أدعي الاجتهاد، وقوله: إني خارج عن التقليد، وقوله إني أقول: إن اختلاف العلماء نقمة، وقوله إني أكفّر من توسل بالصالحين، وقوله إني أكفّر البوصيري لقوله: يا أكرم الخلق، وقوله إني أقول: لو أقدر على هدم حجرة الرسول لهدمتها، ولو أقدر على الكعبة لأخذت ميزابها وجعلت لها ميزابًا من خشب، وقوله إني أنكر زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وقوله إني أنكر زيارة قبر الوالدين وغيرهما، وإني أكفّر من يحلف بغير الله فهذه اثنتا عشرة مسألة جوابي فيها أن أقول: «سبحانك هذا بهتان عظيم»، ولكن قبله من بهت النبي محمدًا صلى =

أن نعلم أن دعوة محمد بن عبد الوهاب لقيت معارضة حتى من أبيه القاضي الفقيه الحنبلي عبد الوهاب بن سليمان، وأنه «وقع بينه وبين أبيه كلام، وكذلك وقع بينه وبين أناس بالبلد [حريملاء] فأقام على ذلك مدة سنين حتى توفي أبوه [...] ثم أعلن بالدعوة والإنكار»[56]، وكذلك كتب أخوه الفقيه الحنبلي سليمان بن عبد الوهاب في الرد عليه[57]. وهم أصلًا أسرة علمية حنبلية تقليدية، أبناء قرية ذات بيوت طينية (العيينة)، وليسوا أبناء صحراء وبادية، بل هم متحدرون من قبيلة تميم، وبنو تميم معروفون تاريخيًا بأنهم حواضر، وبعض أسرته قضاة في حريملاء والعيينة، وغيرهما من القرى. وقد ردّ عليه شقيقه سليمان بكتاب يتهم فيه أخاه بالجهل، وأنه لم تتوافر فيه شروط الاجتهاد، وأن هذه الأمور التي يكفّر عليها ليس شرطًا أن تكون شركًا أكبر مخرجًا من الملة، واتهمه فيها بأنه قد خرق الإجماع، وكفّر المسلمين على أمور ليست كفرًا، وإن كانت محرمة أو مكروهة بلا جدال. لكن المدهش أنه يحتج على أخيه بأقوال ابن تيمية وابن القيم

= الله عليه وسلم أنه يسب عيسى ابن مريم ويسب الصالحين «تشابهت قلوبهم» وبهتوه بأنه يزعم أن الملائكة، وعيسى، وعزيرا في النار». يُنظر: رسالته إلى أهل المجمعة في: محمد بن عبد الوهاب، **«الرسائل الشخصية»**، قام بالتصحيح والمقابلة على نسخ خطية ومطبوعة صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان ومحمد بن صالح العيلقي، في: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، صنفها وأعدها للتصحيح تمهيدًا لطبعها عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي وسيد حجاب 13 مج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1976)، مج 7، ص 64.

(56) يُنظر: ابن بشر، ج 1، ص 37.

(57) يُنظر: سليمان بن عبد الوهاب النجدي، **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**، اعتنى بطبعه حسين حلمي بن سعيد استانبولي، ط 3 (إسطنبول: المكتبة ايشيق، 1979). والكتاب عبارة عن رسالة لا تتجاوز الثمانين صفحة، وهي مهمّة.

اللذين يدّعي محمد بن عبد الوهاب اتّباعهما، بل يتهم أخاه بأنه لم يفهم كلام ابن تيمية ولا كلام ابن القيم. بل إن ابن عبد الوهاب كفّر وأباح دماء بعض الحنابلة المعاصرين كالعالم الحنبلي ابن فيروز الأحسائي[58]. وقد كتب عثمان بن منصور النجدي الحنبلي كتابًا يرد فيه على الوهابية بعنوان **منهج المعارج لأخبار الخوارج**، وقد توفي في عام 1282 هـ. والعجيب أنهم يعتمدون كتابه هذا في الفقه الحنبلي في بعض الحلقات العلمية في المساجد حتى يوم الناس هذا. واللافت أكثر أن مقدّم هذا الكتاب الذي صدر حديثًا سلفي متشدد، لم يمانع في التقديم له في هذا الزمن تحديدًا للرد على الحركات الجهادية التي يراها مخالفة للسلف الصالح! مع أن مؤلف هذا الكتاب - عثمان بن منصور النجدي - كتبه ردًا على الوهابية الأوائل[59].

لو عدنا قليلًا إلى الوراء، من الفكر الاستشراقي المعاصر الذاهب إلى تحليل القاعدة الاجتماعية والدور السياسي للحركات الإسلامية بتفاعل مع الغرب، لوجدنا موقفًا استشراقيًا أقدم يرى في الحركات الإسلامية مجرد استمرارٍ لتقليد شيعي أو سنّي كان قائمًا، وما زال كذلك، ولا دخل فيه لحداثة، ولا لظرف اجتماعي، ولا لطبيعة النظام الذي نشأت في كنفه. فلا جديد من وجهة نظر هذا النوع من الاستشراق تحت شمس الإسلام. هذا هو موقف

---

(58) ابن عبد الوهاب، «**الرسائل الشخصية**»، ص 216.

(59) يُنظر: عثمان بن عبد العزيز بن منصور، **منهج المعارج لأخبار الخوارج بالإشراف على الإسراف من دينهم المارج، وموسومًا إن شئت بالسيرة الخارجية المحتوية على كل غايلةٍ وبلية**، قدّم له وترجم لمؤلفه سليمان بن صالح الخراشي؛ اعتنى به نبيل صلاح سليم (الرياض: مكتبة الرشد، 2017).

الاستشراق القديم، وهو شبيه جدًا بموقف الإسلام الحركي في فهم ذاته وتأصيلها. وهذا هو في الواقع الموقف الذي ما زال يمثله في مرحلتنا أمثال برنارد لويس الذي ناقشنا مواقفه في كتاب سابق[60]. ونهج برنارد لويس وتلامذته قد يرى خطًا رابطًا بين نصوص معينة في القرآن والسنّة والسيرة النبوية (سورة التوبة مثلًا، وأخبار قتل أسرى بني قريظة وغيرها) وممارسات تنظيم الدولة الإسلامية، كما يرى التنظيم نفسه، بالاستناد إلى أمثال أبو عبد الله المهاجر. ولكن مئات ملايين البشر قرأوا هذه النصوص وردودها ولم يتعاملوا معها كنصوص سياسية ومنهج عمل، بل كنصوص دينية من زمن مقدس، وفقط قلة قليلة جدًا من المسلمين استخدمتها بوصفها دليل عمل سياسي. فهل المشكلة في تلك النصوص دينية؟

نحن ندعي أن فهم تنظيم الدولة الإسلامية لا يبدأ أصلًا بتحليل هذه النصوص، ولا نصوص الفقهاء، ولا ينتهي بها. إن نصوص تنظيم الدولة هي على وجه الضبط أيديولوجية بتعريفها كوعي زائف، ويتخذ شكلها الأيديولوجي المتطرف كوعي مقلوب. وهي لا تعتقد باستعادة التاريخ ثانية إلا بعد تخيله الجديد الذي يفسّره حاضرها وليس ذلك الماضي في القرن الأول «قرن الخير» و«خير القرون» في التاريخانية الإسلامية خصوصًا وفي سير التاريخ إيسكاتولوجيًا نحو الخلاص من التقهقر عن الأصل «الكامل» بظهور المهدي. فالوعي الكرستولوجي والإسكاتولوجي المهدوي الإسلامي وثيق الصلة بالوعي له كتهقهر عن أصل أول «ثابت» فسد ما بعده.

---

(60) يُنظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007) ص 139-142.

لا تلوذ السلفية بظواهر النصوص فحسب، بل تعود أيضًا إلى حياة المدينة المنورة المتخيلة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. وتلوح حياة المسلمين الأوائل في مجتمع المدنية مثل عصر ذهبي مندثر وكأمثولة (مثال أعلى) في عصر التمزق والانحطاط والتبعثر، عندما تنشأ الحاجة إلى أوتوبيا مجتمعية ومثال أعلى في إطار الثقافة الدينية السائدة. وهي في الحقيقة تستلهم سيرة كتبت صيغتها الأولى بعد أكثر من قرن ونصف قرن من الهجرة، وتستلهم أحاديث رواها التابعون عن الصحابة. ولذلك لم يقبل أبو حنيفة الحديث إلا بصورة متشددة جدًا، بينما قبل الشافعي، كسائر المحدثين، خبر الواحد أو حديث الآحاد لبيان حجية الحديث بالتساوي مع القرآن في التشريع، إذا لم يكن هناك تعارض واضح، لأن كثيرًا من العادات الدينية الإسلامية لم يرد تفصيلها في الكتاب، بل في المأثور المتناقل عن السنّة أو العادة الإسلامية، بل ذهب بعضهم إلى أن الكتاب في حاجة إلى السنّة أكثر من كون السنّة في حاجة إلى الكتاب. والهدف من هذه الإشارة التنويه بالفرق بين حيوية الجدل الإسلامي في القرن الثاني في شأن السنّة، وهو حوار متنوع ومليء بالاختلاف، وعقم الحوار عن السنّة في الأيديولوجيا السلفية الحركية المعاصرة . والأوتوبيات الدينية ليست كلها ثورية؛ فمنها ما يبقى أمثولة أخلاقية في التدين الشعبي، ومنها ما يمارَس عبر العيش في جماعة تطمح إلى أن تكون مجتمعًا بديلًا منسجمًا يسير بموجب التفسير الصحيح لتعاليم الله، ويشكل مثالًا يحتذى من خارج المجتمعات القائمة في نمط حياة «أخوية»، ومنها ما يتحول إلى أيديولوجيا سياسية، ومنها ما يتجاوز الأيديولوجيا ليتحول إلى برنامج سياسي للتنفيذ والفرض بالقوة على المجتمعات. والأخير خيار نادر الوجود في العصر الحديث، وكان سوف يبقى حالة هامشية جدًا في المجتمعات الإسلامية، لولا انهيار الدولة في العراق وسورية،

وتفشي الطائفية السياسية، وانهيار الهيئة الاجتماعية، وانتشار العنف الوحشي حتى بات يشكل بيئة عنيفة. فتنظيم «داعش» لم يخترع العنف السادي الذي يصوره ويباهي به على نحو منحرف كأنه زينته التي ترعب أعداءه، بل تميز في تحويله إلى طقس ومشهد استعراضي. لقد سبقته إلى ذلك الأنظمة الاستبدادية التي تفننت في استخدام العنف والتعذيب، ربما بأفظع مما فعله «داعش»، وقامت في بعض الحالات (في بدايات الثورة السورية) بتصويره وعرضه للتخويف من عواقب المشاركة في التظاهرات، ولجعله عبرةً لمن يعتبر، لكنه جرى في أقبية السجون، على العموم، من دون رقيب أو حسيب.

لقد قلب تنظيم الدولة (داعش) الأوتوبيا إلى كابوس دموي عدمي، فتصرف وكأن إقامة الحدود وقطع الرؤوس وإقامة أسواق السبايا هي أركان المرحلة النبوية. ومارس «داعش» في سعيه لإقامة الدولة على نهج النبوة، عكس الأوتوبيا في عملية تحدٍّ للواقع الدنيوي بإقامة مملكة العقاب على الأرض؛ الجحيم على الأرض بدلًا من الجنة على الأرض: وثمة تنظير وجد له اقتباسات تبرر «العذاب في الدنيا» للكفار والمرتدين على أيدي المؤمنين قبل العذاب الإلهي في الآخرة. وقد قرأنا أكثر من تبرير لتعذيب الأسرى والمثلة (التمثيل) بالجثث كون ذلك مكروهًا كراهة تنزيه لا كراهة تحريم في الآية من سورة التوبة، التي يُكثر ترديدها السلفيون الجهاديون من تنظيم الدولة وقبله تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين[61]: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

---

(61) يُنظُر مثلًا تقرير أبو أنس الشامي وتسجيله لمعركة الفلوجة، تحرير ميسرة الغريب، «معركة الأحزاب تحت الحصار»، القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، موقع أرشيف، شوهد في 30/ 5/ 2018، في:
https://archive.org/details/M3raka_Ahzab_Fi_Alfallojah.

﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: 14). والحديث هنا عن أن الله يعذب في الدنيا بأيدي المؤمنين، وأن أفعالًا من هذه النوع قد تشفي غليلهم. وقد راج أنه بعد حوادث 11 سبتمبر جرى تدريب وعي ضباط المخابرات العرب، بتنسيق مع الأميركان، على دراستها وفحصها واستخلاص الفهم منها لمعرفة تفكير «الإرهابيين» وتولت المخابرات السورية والأردنية ذلك.

ليست كل الأوتوبيات مستقبلية؛ فبدءًا من أفلاطون، ثمة تقليد يعدّ الأوتوبيا حالة انسجام مجتمعي، ظهر بصورة مجتمع بدائي، يعيش حالة براءة قديمة ما قبل التاريخ. وهي لا تتناقض مع محاولات لاحقة لعدّ الأوتوبيا مستقبلية، كنوع من إعادة إنتاج حالة الانسجام التي سادت مرة وفسدت نتيجة الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي، أو نشوء الدولة، أو الابتعاد عن الطبيعة البشرية، أو بسبب نشوء الدين، أو بسبب الابتعاد عن تعاليم الدين. ولا شك أن فكرة تحقيق أو إعادة تحقيق الانسجام (harmony) الاجتماعي، هي فكرة مشتركة لكافة الأوتوبيات، وتكاد تعبر عن توق وشوق وحنين لإعادة التحام الفرد بالجماعة. علاوة على الاعتقاد السائد فيها أن مشكلات البشرية في أصلها واحدة، وأنها قابلة للحل، وأن الحل يقود دائمًا إلى الانسجام[62]. لم يَسُدْ انسجام من النوع المتخيل هذا في أي جماعة عضوية قديمة؛ ففي هذا التخيل تلتقي الرومانسية (الدينية أو الطبقية أو القومية) باللاعقلانية. ومن هذه الناحية تشبه الأوتوبيا الدينية الخلاصية الأوتوبيا الخلاصية العلمانية التي يصفها فويجت

---

(62) Isaiah Berlin, «The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt against the Myth of an Ideal World,» in: Isaiah Berlin, *Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: John Murray, 1990), pp. 211-212.

قائلًا: «إنها تسقط على الماضي ما لم يوجد قط، وهي تستوعب ما هو موجود بمفاهيم ما هو غير موجود، وتفهم المستقبل بمفاهيم ما لن يكون أبدًا»[63].

عندما تُطرَح الأوتوبيا بوصفها أيديولوجيا، تسعى لإعادة إنتاج الانسجام العضوي في الجماعة (أكانت موجِّهة للسياسة أم برنامجًا سياسيًا للتطبيق بحد ذاته)، فإنها تتحول إلى حركة ضد الآخر المختلِف وضد استقلالية الفرد، والأقليات الدينية والقومية والثقافية، وذلك بحسب تعريف الجماعة المعرفة في الأيديولوجيا والتي تحولت إلى جماعة محض، أي عبارة عن تجريد. وغالبًا ما اعتمدت الأوتوبيات الحديثة على معارف وعلوم تتحول إلى نظريات وحلول، ولكن الأوتوبيا الدينية تحوّل الإيمان الديني إلى نظام اجتماعي مقدس، يعدّ تنفيذه واجبًا إلهيًا. وحين يتحول الإيمان إلى معرفة من هذا النوع تنشأ الأوتوبيات الدينية التي لا تكتفي بالانعزال وإقامة مجتمع الأتقياء الخاص، بل تتصور أن لديها برنامجًا خلاصيًا للمجتمع برمته. وحين تتأثر الحركات الدينية بالأحزاب والحركات الثورية الغربية الحديثة وتصوراتها الخلاصية، فإنها تطرح نفسها كحركة ثورية خلاصية ذات برنامج شمولي، كما فعل سيد قطب المتأثر في رأينا بفكرة وجود الحركات التي تردّ على أزمة الرأسمالية والحداثة بحلول خلاصية شمولية مثل الشيوعية، فيدحض الواقع القائم وبدائله

---

(63) F. A. Voigt, *Unto Caesar* (London: Constable, [1939]), p. 49.

يستعرض هذا الكتاب المهم، وغير المعروف كثيرًا، العناصر الدينية شبه الخلاصية في الأيديولوجيا النازية. وقد اهتممت به عند دراستي فكرة الديانات العلمانية خلال الإعداد لكتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

القائمة ويقدّم لكليهما البدائل الأوتوبية المتخيلة التي يعتقد أنها حقيقة واقعية من صلب الحضارة والدين الإسلاميين.

يصعب تجاهل التشابه بين تنظيمات مثل تنظيم الدولة وحركات سيطرت على دولة قائمة مثل الخمير الحمر في كمبوديا، من ناحية العودة إلى جماعة منسجمة. إنه المجتمع الفلاحي الزراعي غير الطبقي في حالة كمبوديا، ودولة الخلافة في حالة تنظيم الدولة الذي، خلافًا لحالة الخمير الحمر، لم ينجح في السيطرة على دولة قائمة، فأقام كيانه خارج جهاز الدولة وعلى تخوم الدول القائمة، وضد النظام الدولي، ولذلك لم يكن ممكنًا أن يعمر طويلًا. وهما يتشابهان أيضًا في العنف الدموي والقتل لإفناء المختلف وإزالته من الوجود، ورفض أي اختلاف أو تعددية، ومحاولة تفصيل المجتمع من جديد بموجب مواصفات معدة سلفًا.

يرى الفكر المحافظ، دينيًا أكان أم علمانيًا، أن الأوتوبيا التي تعتمد على تغيير ثوري لطبيعة البشر هي أمر غير ممكن وعقيم. تشترك بذلك الفلسفة المحافظة والمؤسسة الدينية عمومًا. إن الفكر العلماني المحافظ هو عدو للأوتوبيات العلمانية ومثله يعادي الفكر الإسلامي المحافظ محاولات تطبيق الأوتوبيا الإسلامية، ومنه السلفية المتزمتة غير السياسية المعادية لتنظيمات مثل «داعش».

صحيح أن الإسلام السياسي يستند إلى أمثولة راسخة في متخيل الناس في البلدان والمجتمعات الإسلامية والذاكرة الجماعية عن نهج النبوة وحكم الراشدين وعدالة الأتقياء، ولكن هذا بحد ذاته لا يفسر شيئًا، بل قد يؤدي دورًا أخلاقيًا إيجابيًا كمثال أعلى مقبول لدى العامة، حين كانت كلمة «متدين» تعني شخصًا يخاف الله، أي ذا

خلق. الأمثولة بحد ذاتها لا تحوِّل كل من يحملها إلى ناشط سياسي، ولا تتحول في الذهن من تلقاء ذاتها إلى مشروع جهاد وشهادة. إن العنصر المهم هو نشوء أدوات سياسية ووكلاء اجتماعيين فاعلين في عملية تحويل هذه الأمثولة إلى أداة أيديولوجية بيد التدين السياسي الحركي، والظروف التي تساعد على انتشارها كأداة من هذا النوع عند انكشاف جزء من الجمهور لها بصفتها هذه. إن التدين السياسي الحركي يؤدي إلى تغذية راجعة، يؤثر فيها الحركي في نمط التدين والاعتقاد نفسه، وهنا العلاقة بين الحركي والأيديولوجي؛ فالحركات الحزبية العقائدية، إسلامية أو غير ذلك، هي أقرب ما تكون إلى «أخويات» عقائدية، بل يكثر التصاهر الزواجي فيها تعبيرًا عن الصهر الحركي العقائدي.

وقد برز هذا التقليد في تنصيب المثال الأعلى سياسيًا في الماضي عند ابن تيمية فعلًا. هنا، أي عند ابن تيمية، لا يظهر الابتعاد الزمني عن مجتمع المدينة المنورة كحالة تدهور وانحلال وابتعاد عن المثال فحسب، بل يظهر حتى الابتعاد الجغرافي عنها كحالة ابتعاد عن المثال الاجتماعي الأصيل التقشفي. فالابتعاد المذموم عنده ليس زمنيًا فحسب، بل جغرافي أيضًا، لأنه يؤدي إلى الاختلاط مع ثقافات وحضارات أخرى، فهذا الاختلاط من وجهة نظره ينتج بدعًا[64]. وهكذا يفهم السلفيون سياق ظهور عقيدة ابن تيمية المسماة بـ «العقيدة الواسطية» التي ظهرت في أيام «تداعت على المسلمين فيها الأمم من كل صوب، وما غرق فيه المسلم في

---

(64) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **صحة أصول مذهب أهل المدينة**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998)، ص 28.

الذوبان في براثن الأفكار المادية المعاصرة وغيرها من العقيدة الفاسدة، وقلة العلماء وطلبة العلم، وانتشار الجهل بين الناس حتى غدا المنكر معروفًا والمعروف منكرًا والبدعة سنّة والسنّة بدعةً، والشرك توحيدًا، والتوحيد شركًا»[65]. وتعليقًا على هذا التقديم لمحقق هذا النص السلفي المتأخر، نذكر أن كل كتب الإسلاميين التي يعتمدونها اليوم، نحوًا وأدبًا ولغةً وفقهًا وأصولًا وكلامًا وعقائد وشروح أحاديث وتفسير قرآن، أي كل ما يعود إليه الإسلاميون اليوم أول ما يعودون، ينتمي إلى تلك المرحلة التي يدّعي هذا الكاتب السلفي فيها قلة العلماء وطلبة العلم! هذه المرحلة التاريخية كانت مرحلة كتابة الموسوعات العلمية! ومن رجع إلى مقدمة طه حسين لكتاب **التحفة الشريفة** للسخاوي لوجده يثني على عصر المماليك ثناء كبيرًا[66].

هنا توضع أوتوبيا المدينة المنصَّبة بأثر رجعي في مقابل هذا الواقع طبعًا. ويرى ابن تيمية أن الابتعاد المكاني والزماني عنها لا بد أن يعالج باتباع الصرامة في فرض الشريعة بتفاصيلها. والصرامة في فرض الشريعة من دون مراءاة أو تهاون هي بالضبط الأداة لقمع مظاهر الابتعاد عن المثال الأعلى الذي كان ينتج بذاته شريعة من دون أن تفرض عليه، خلافًا لما يفعل ابن تيمية. من هنا انتشر التخيل

---

(65) محمد بن صالح العثيمين، **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، مع تعليقات عبد العزيز بن باز؛ تحقيق وتخريج أبو محمد أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم (الرياض: مكتبة الطبرية، [د. ت.])، المقدمة، ص ج.

(66) أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**، تحقيق محمد حامد الفقي؛ تقديم طه حسين (القاهرة: دار الثقافة، 1979).

عند العامة أن الشريعة هي عبارة عن نصوص وأحكام جاهزة في القرآن والحديث. وهو تصور خاطئ كليًا، حتى إذا أخذنا في الاعتبار الممارسة الحنبلية نفسها للفقه. هكذا ينبغي أن تصبح الشريعة في نظر العامة مجموعة أحكام للتطبيق، وكأنها مجموعة من القوانين. ولكن هكذا ينبغي عند الليبراليين أيضًا أن يكون أي دستور في نظر العامة. فمبادئه، بمعنى ما هو مقدس، ممتنعة عن التغيير والتعديل والتبديل بالإجراء التشريعي العادي. وفي حالة الدساتير يوجد في النهاية إجراء (استثنائي يختلف عن إجراءات تغيير القوانين العادية) لتغييرها. ولو كانت الشريعة مقدسة بهذا المعنى فلا بأس، ولكن من يصر على قدسيتها يعتبرها إلهية، ويعتبر نفسه المبعوث لتطبيقها. وهذه مهمة ذلك «الذي يجدد للأمة أمر دينها»، بحسب فهم هؤلاء للتجديد (يجدده بمعنى يعيده إلى قديم عهده. وهو، لعمري، فهم عجيب للتجديد).

لذلك يسهب ابن تيمية في شرح وظائف الولاة في الإدارة والقضاء والمحاسبة والبيع والشراء والمزارعة وإقامة الحدود وغيرها في رسالته عن «الحسبة» فيقول: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات»[67]. هنا، عند ابن تيمية، يصبح السلطان مكلفًا منع التدهور التاريخي من المثال الأعلى نحو الانحلال. وهو يدعو إلى أن تقوم الدولة بخدمة القرآن،

---

(67) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 28 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ص 61.

بحيث تقوم بإجبار من لا يكون الإيمان وازعًا كافيًا لهم. الدولة هنا تحكم في خدمة الله. ويتلخص «حقها الإلهي» عمليًا بوظيفتها هذه، بأنها تزع بالسلطان ما لا يزعه الله بالقرآن (كملاحظة اعتراضية نقول: هذا يعني أن ثمة ما لم يزعه الله بالقرآن، وهناك ما يجب أن تقوم به الدولة خدمة للحق مما لم يزعه الله في القرآن. ولا تصلح مقولة ابن تيمية هذه في فهم خدمة الدولة للدين، بل تصلح أيضًا لشرح التمايز بين الدين والدولة. والحقيقة أنه منذ أن ترسخ هذا التمايز جرى تحول تاريخي تدريجي ليصبح الدين في خدمة الدولة، فهي في الواقع تدعي خدمة الدين، وهذه حجتها في استخدامها له، أي في جعله يخدمها).

وبالتأكيد، لا يلاحظ ابن تيمية، ولا يمكنه أن يلاحظ، أن أوتوبيا الماضي توضع بأثر رجعي، وهي غير قائمة في أي واقع. وهذا الانفصال داخل جماعة المؤمنين بين الانتماء والإيمان، ما دام قد احتاج إجبار الناس على فرائض الدين وفعل المعروف والنهي عن المنكر إلى الدولة التي يزع الله بسلطانها ما لا يزع بالقرآن. وبالمنطق نفسه يمكن ترك أمور كثيرة للدولة تقررها وتشرعها وتجبر الناس بالسلطان على إطاعتها في أمور لم ترد في القرآن، وهذا واجب الدولة. هذا هو الوجه الآخر لمقولة إن «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[68]؛ فللتمايز بين الدين والدولة وجهان دائمًا: وجه

(68) يبدو أن أول من قال هذه العبارة هو الخليفة عثمان بن عفان. وهو الخليفة الذي بدأ المسلمون الأوائل في عصره يعون معنى الدولة الدنيوية والمصالح التي تتضمنها خلافًا للنبوة واستمرارها في الخلافة الراشدة، وهي التي تقوم فيها الطاعة على الإيمان وليس على المصالح الدنيوية. ويفسرها برهان غليون بأنه يعني أن الدولة تفرض بالسلطان وبالإلزام ما لا يطيعه الناس بقوة عاطفة الإيمان، ولكن قدمنا هنا =

فرض الدين بواسطة الدولة (الدولة الثيوقراطية)، ووجه استخدام الدولة للدين (الدولة الأتوقراطية السلطوية التي تستخدم الدين)، وهي في الحالتين تفرض ما تراه ملائمًا في مجالات لم ينص عليها الدين، أو انحسر منها الدين. ليس مطلوبًا من ابن تيمية أن يرى هذه الإمكانات القائمة في ازدواجية الدين والدولة، والتي تجعل التوق إلى أمثولة المدينة متقادمًا تمامًا. وابن تيمية في مثل غيره من كتب العقائد والفقه السابقة لعصره، لم يأت بجديد لم يقله الفقهاء قبله في هذا الموضوع، ولا ميزة له هنا بشيء فريد غير ما قيل سابقًا في كتب السياسة الشرعية. فالإسلام مثل كل حضارة أخرى ليس بمعزل عن التمايزات بين الدين والسلطة السياسية التي نطلق عليها مع أمور أخرى عملية العلمنة، وإن لم تصل إلى العلمانية التي تعني في سياق الدولة تحييدها في المجال الديني، وجعل القرار الديني قرارًا خاصًّا بالفرد، وتعني أن المعرفة هي فهم الظواهر بقوانينها وليس بالغيب.

وفي التاريخ الإسلامي نجد التمايز بين الخليفة وأمير الأمراء في الدولة السلطانية، إضافة إلى التمايز بين الفقهاء والسلطان. وهذا حدث تاريخًا واجتماعًا وفقهًا وشرعنة، وهو بالذات ما سيستخدمه الفقهاء العثمانيون في العام 1922 لشرعنة قرار الجمعية الوطنية (الملية العثمانية) بفصل السلطنة عن الخلافة، لأنها انفصلت في التاريخ فقهًا وواقعًا وشرعنة، وهو الفصل الذي سيمهد لإلغاء منصب الخلافة.

= تفسيرًا مختلفًا. يُنظر: برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 73.



الفصل الرابع

الوهابية في هذا السياق

يضيف ابن عبد الوهاب إلى تبني أمثولة المدينة المتخيلة في عصر الرسول، وفق ما جاءت به «الأخبار» أو «الآثار»، أي وفق منهج مدرسة «أهل الحديث والسنّة» بالمعنى السلفي، المقارنة بين الجاهلية التي سبقت الرسول والأوضاع في عصره، نموذجًا لفهم الأوضاع في عصره. وتتضمن هذه المقارنة، في ما تتضمن، ادعاء نبوّة مضمرًا بأنه يعمل في الدعوة على غرار ما فعل النبي في الجاهلية. إنها النبوة التي تنطوي عليها السلفية الحديثة (من دون أن تدعيها صراحةً أو تعلنها) ما دامت تساوي بين المجتمع المسلم في عصرها والجاهلية التي سبقت الدعوة الإسلامية. فما دامت الحالة التي تنبعث هذه السلفية الإحيائية لإصلاحها حالة من الجاهلية، وإذا كان ذلك يجري بالقوة، فلا يصح أن يقال «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» بموجب الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256)، فمعنى هذا أن «الرشد لم يتبين من الغي»، وثمة حاجة إلى فرضه. وما دامت جاهلية، فكأن ثمة حاجة إلى نبوة جديدة جهادية تبين الرشد، وتظهر الحق من جديد. والسلفيون من ابن عبد الوهاب إلى أخلافه، حين

يلغون الوساطة بين الله والناس من كافة الأنواع والبدع التي وجدوها في هذه الجاهلية الجديدة، إنما يلغونها ليقوموا هم بمصادرتها من التديّن الشعبي لحصرها في أيديهم، أي لاحتكار الوساطة بين الله والناس، وكأنهم يمثلون نبوة جديدة تعيد بعث «الدين الحق» أو «القويم» والنقي في مقابل التدين الشعبي المشبع بالبدع.

يتلخص ادعاء النبوة الضمني هنا في ثلاث نقاط: 1. منهج فهم الواقع الحاضر بوصفه جاهلية، والحديث هنا عن تأليف كتب خاصة تتناول الواقع منهجيًا بوصفة جاهلية، بحيث لا يكون ذكر الجاهلية في درَج الكلام (مثلما يحصل عادة في وصف المعاصي). ويؤكد صحة هذه الفكرة تأليف محمد بن عبد الوهاب كتابًا بعنوان **مسائل الجاهلية**، وكتاب محمد قطب **جاهلية القرن العشرين**، وأصّل سيد قطب مفهوم الجاهلية في تفسيره **في ظلال القرآن** وفي كتابه **معالم في الطريق**. 2. لم يتبين الرشد من الغي على الرغم من تبليغ النبي الرسالة، فيكون إذًا ثمّة حاجة إلى نبوة جهادية. 3. إلغاء مختلف الشفاعات والوساطات بين الله والناس، والتي تميّز التدين الشعبي في كل مكان وزمان، ويسميها هؤلاء بدعًا وشركًا، ويستحوذ هذا الموضوع عليهم، حتى ينتهوا إلى احتكار هذه الوساطة. تلك وساطة تعبّد، وهذه وساطة تبعيّة وفهم، وتصبح القضية استبدال وساطة بوساطة، على الرغم من تأصيل الوهابية لمفهوم «شرك الطاعة».

إن من يتحدث عن جاهلية جديدة يفرض رسالته من حيث لا يدري بوصفها نبوة جديدة، وهو يقيم تيارًا هو أشبه بالفرقة، وبالأحرى الأخوية الدينية، تمثل شكلًا دينيًا للحركة السياسية. وغالبًا ما يرى الأعضاء المنتمون إلى الفرق الدينية التي تشكل هذا التيار بقية الناس ضالّين مساكين، ويرون أنفسهم غرباء، إذ بدأ الدين

غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ. فـ «طوبى للغرباء الذين يتمسكون بسنّتي عند فساد أمتي». هكذا يربونهم على أنهم غرباء وأنهم ناجون، وبقية الناس جهلة وعوام[1].

وبما أنه يعود إلى الدين السليم البسيط الوحيد الممكن، والمشتق من مبدأ التوحيد المطلق، فإن ابن عبد الوهاب لا يرفض البدع والوسائط فقط، بل يرفض التمذهب أيضًا. لقد أكد ابن عبد الوهاب أصولًا ستة للإحياء الإسلامي الذي يقوده: 1. التوحيد والعودة إلى الله وحده لا شريك له. 2. الاجتماع في الدين والنهي عن التفرق. 3. الطاعة لأولي الأمر. وليس المقصود طبعًا أولي الأمر الجاهليين، بل أولي الأمر ممن يتبعون نهجه. وقد طور علماء المملكة العربية السعودية مفهوم الطاعة هذا إلى بارادايم يحرم انتقاد ولي الأمر، ويجعل طاعة الله والرسول وأولي الأمر من الأئمة والحكام هي السبيل لإدارة مجتمع سعيد. كما يشرحه ابن باز في كتاباته الكثيرة وفي شرحه للآية 59 من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾. 4. العلم يمنحه الله، فهو العالم بالجزئيات والكليات، ولا يعلم الغيب سواه. أما التمذهب وتقليد العلماء فبدع وضلالات. 5. رفض المتشبهين بأولياء الله. 6. مكافحة الفرق الأخرى مثل الشيعة والخوارج والدروشة والصوفية والأشاعرة، ومكافحة ممارسات الأتراك

---

(1) لعل من اللافت أن بعض المصلحين أو المعارضين في السابق كان يهتم بإعادة الحكم إلى الأمة، لا عن طريق أدلجة شمولية للشعوب بهدف سياسي، كالمعتزلة مثلًا، بل بإرسال الدعاة بهدف بيان أصولهم الخمسة، من دون التدخل في تفاصيل حياة الناس اليومية ولا منافسة أحدًا في التدين السائد، وربما يكون هذا مجالًا لدراسة جادّة.

للدين، واعتبار السلطان العثماني خليفةً كاذبًا، والعودة إلى القرآن والسنّة[2]. وقد توسع ابن عبد الوهاب في تفسير مفهوم البدعة ليس في العبادات وحدها بل في المعاملات أيضًا، إلى درجة أن قلد بعض أتباعه كل ما اعتقدوا أن النبي قد قام به، من لبس وهيئة وغير ذلك، عادّين كل ما خالف هذه السلوكيات بدعة. وقديمًا كرهوا استخدام عبارة «سيدنا محمد» حتى لا تكون ذريعة إلى الشرك، وكرهوا كذلك احترام الموت والأموات، فكان لديهم هوس فعلي في هدم أنصبة القبور، وعدّوا الاحتفال والموسيقى والطبول والزمور في مواكب الحج في زمن العثمانيين بدعة، وكذلك تغطية الكعبة بالستائر التي تركوها حتى باتت أسمالًا بالية. وهكذا أوصلوا المجتمع والفقه إلى حالة يُعدّ بعدها تغيير ستائر الكعبة تطورًا وتجديدًا في حد ذاته.

والنبي إنسان ولد في الجزيرة وتربى فيها قبل الإسلام، وهو ابن عصره بلباسه وبطريقة إلقاء السلام، وقد فرّق الأصوليون والعلماء على مرّ التاريخ بين ما هو منتمٍ إلى عادة العرب وأفعالهم، وإلى طبع النبي الخاص به مما لا يعدّ تشريعًا ووحيًا، وبين ما له صفة التشريع والوحي والسنّة، ومن هنا فإن هؤلاء إذ جاءوا يحاربون البدع، فإنهم في الوقت ذاته يختلقون بدعًا جديدة تتجسد في محاكاة النبي الإنسان، ولو على حساب الرسالة النبوية الروحية والأخلاقية ذاتها أحيانًا.

لم يكن في وسع الوهابية أن تنتصر داخل الجزيرة لولا تحالفها القبلي واستنادها إلى نفوذ قبيلة واحدة كبيرة على الأقل،

---

(2) محمد بن عبد الوهاب، «أربع رسائل»، في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ومحمد بن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ص 275-276.

شأنها في ذلك شأن حركات إحيائية أخرى شهدتها المنطقة العربية، مثل المهدية والسنوسية... إلخ. وقد دفعها ذلك إلى الاعتراف بزعيم القبيلة وذريته بالزعامة المتوارثة. وكان يفترض أن تكون هذه بدعة (وبعض الصحابة رفضوا فعلًا ولاية عهد يزيد بن معاوية باعتبارها بدعة) في نظر ابن عبد الوهاب الذي اعترف لمحمد بن سعود في عام 1774 ولذريته بالإمامة على نجد: «قال للشيخ: أبشر بالعز والمنعة، فقال له الشيخ: وأنا أبشرك بالعز والتمكين والنصر المبين. وهذه كلمة التوحيد، دعت إليها الرسل كلهم، ومن تمسك بها وعمل بها ونصرها، ملك العباد والبلاد. وأنت ترى نجدًا كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل، والفرقة والاختلاف، والقتال لبعضهم بعضًا، فأرجو أن تكون إمامًا يجتمع عليه المسلمون، وذريتك من بعدك أئمة متعاقبون. فتلقاه الإمام بالقبول والتحية، ونصره وآواه»[3].

كان الفصل بين الدعوة والقوة السياسية التي ما زالت قبلية، كامنًا، وقد قام ذلك في بدايات الدعوة وإن لم يعبّر عنه بوضوح. ولاحقًا اعترفت الدعوة للسياسة بالإمامة، ولننتبه إلى عبارة: «ملك البلاد والعباد». هذه البنية لا تنتج فقه السلف بل تنتج فقه الدولة السلطانية من جديد. لكن، بينما كان الخليفة يفوض السلطان بما

---

(3) **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 16 ج، ط 6 ([د. م.: د. ن.]، 1996)، ج 16، ص 348. وهذا بالطبع ليس مصدرًا موضوعيًا عن الحديث بين الرجلين، ولا كلام شاهد شهده، ونحن نعتبره جزءًا من الصورة التي أراد التيار الوهابي رسمها للعلاقة بينهما؛ يُنظر أيضًا: عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ج 1، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1982)، ص 42.

وراء بيته فوّض ابن سعود بعد اعتزال ابن عبد الوهاب منصب «الإمامة» وغدا «إمامًا» تتوارث ذريته «الإمامة»، بينما توارثت ذرية محمد بن عبد الوهاب المشيخة. وقع تحالف ابن عبد الوهاب وابن سعود والبيعة في عام 1744 على أساس أن يعلن الشيخ الجهاد؛ فقد كان هو الإمام وكان ابن سعود الأمير. ولكنّه انسحب من الحياة العامّة في عام 1773، وانتقلت الإمامة بذلك إلى ابن سعود، واقتصر دور آل الشيخ على المشيخة[4].

في حالة الإسلام الأولى كان الداعية هو النبي وهو الإمام. ولكن الانضمام على أساس قبلي كان هو الحال في المرحلة الثانية من الدعوة الإسلامية عمومًا، حيث لم يتم الانتساب إليها فرديًا، فحسب، بل أسلمت أيضًا قبائل بأكملها بدءًا من الأوس والخزرج في المدينة، واحتفظت لنفسها بالبنية القبلية. وقد تجلى ذلك في ما بعد في الشورى الأولى على من يخلف الرسول. أما خارج الجزيرة فكمنت جاذبيتها في توق الناس إلى الإصلاح وإلى الإسلام الثوري النقي، وتمرّد اللاحق حتى على الحكومة الإسلامية العثمانية، وتمرّده على الصوفية التي تمثل إطار التدين الشعبي، والتي عدّها بعض المثقفين المتنورين والإصلاحيين من مصادر التخلف.

وقد ألهمت الوهابية، خصوصًا بسبب موقعها الجغرافي ذي الوزن النوعي، على مايراه جيب حركات تمرد إسلامية عديدة مثل حركة شريعة الله، وسيد أحمد، ضد سلطنة المغول والسيخ والبريطانيين، وكذلك حركة الشيخ الجزائري محمد بن علي

---

(4) Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (London; New York: I. B. Tauris, 2007), pp. 34-35.

السنوسي في ليبيا، والجماعة المهدية في شرق السودان، ثم ألهمت حركات ثورية في قلب أفريقيا[5].

في أي حال، فإن هذه النزعة الوهابية كانت تُصدَم بالتدين الشعبي والتدين المؤسسي في أي مكان خارج الجزيرة. فقد رفض الناس والفقهاء تكفيرهم والتقليل من إسلاميتهم التي يمارسونها في تدينهم التقليدي «غير النقي». ومثال ذلك رد العلماء الشوام على رسائل سعود بن عبد العزيز في عام 1810 إلى والي دمشق يوسف باشا، وكان يحسبه ما زال في الحكم بعد أن تولى سليمان باشا ولاية دمشق. لقد رفض العلماء في رد سليمان باشا دعوة ابن سعود إياهم إلى الإسلام وكأنهم كفرة، مؤكدين أنهم من أهل السنّة والجماعة، ورافضين إيفاد ممثلي المذاهب الأربعة لمناظرة الوهابيين في الكرك بناء على طلبه، ورادين التهمة على الوهابيين بأنهم خوارج: «وقد تبين الرشد من الغي. وحصحص الحق والحق أحق أن يتبع. فماذا بعد الحق إلا الضلال [...] وأما ما اعترانا وما ابتلينا من المعاصي والذنوب فليست أول قارورة كسرت في الإسلام. ولا يخرجنا من دايرة الإسلام كما زعمت الخوارج من الفرق الضالة [...]. قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات». وتتابع الرسالة: «قال تعالى الأعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله، إذ أنتم أعراب سكان البادية، فتنة نجدية، فيئة مسيلمية، اعتقادكم محدثة وبدعة قوم جهلة بقواعد أيمة الدين أهل السنّة والجماعة. أنتم طايفة باغية خوارج»[6]. ولذلك لم يكن ممكنًا أن

---

(5) هاملتون جيب، **دعوة تجديد الإسلام** (دمشق: دار الوثبة، [د. ت.])، ص 42.

(6) حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، عني بضبطه ونشره وتعليق =

يُعامَل الوهابيون معاملة الفاتحين حيث رغبوا في بلاد الرافدين وفي بلاد الشام. وقد تصدت لهم مدنها المتاخمة للصحراء، وانضمت إليهم فقط بعض القبائل التي سهل عليها تقبّل ثقافتهم، بما في ذلك الانضمام إلى غزو المدن. وتلخصت جاذبية الوهابية في أعين بعض المصلحين والنخب في مجالين أو بُعْدَيْن من أبعادها كظاهرة: بُعْدُ البساطة والعودة إلى الأصول عند البعض، وبعدها العربي أو الذي بدا للمصلحين والنخب انتفاضًا عربيًا ضد الحكم العثماني (وقد بدأ العثمانيون في هذه المرحلة يتخذون في عيونهم صبغة: الأتراك)، بما فيها تصريح المصلحين والنخب العربية بالدعوة إلى خليفة عربي، أو استعادة العرب للخلافة(7).

ونلاحظ في القرن العشرين تكرار موقف الوهابيين السلبي من أنماط التدين الشعبي عند أولئك الذين تطوّعوا للجهاد في

= حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 2-4، 3 ج، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، القسم 3: لبنان في عهد الأمير بشير الثاني، ص 569.

(7) والطريف أن الحركات الإسلامية في هجومها على التيار القومي العربي وموقفه من الحكم التركي تتجاهل حقيقة أن أول من حارب السلطان العثماني، بل الأتراك، داخل الأمة وفي أقدس مناطقها هو الوهابية. وقد بلغ الأمر في عام 1803 عندما كان السعوديون الوهابيون يسيطرون على مكة أن أُلزم الحجاج بدفع ضريبة بلغت ثمانية قروش للحاج، وكانت ضريبة التركي ضعف ضريبة العربي. ولكن السلفيين الذين يتجاهلون هذه الحرب وكذلك المؤرخون التقليديون القوميون العرب ويركزون على الوهابية كأحد مقدمات الحركة القومية العربية عبر الإصلاح الديني، فقط لكونها كانت معادية للعثمانيين، إنما يتجاهلون النزعة الانفصالية الأقدم والأخطر والأطول والتي تطورت قبل تطور القومية التركية والعربية إلى حركات سياسية، ألا وهي السلفية الإسلامية الوهابية ذاتها التي تمردت طوال سنين على السلطنة وانتزعت من الخلافة لفترات حراسة درب الحجاج ولقب حامي الحرم.

أفغانستان، وذلك في نفورهم من التدين الشعبي في ذلك البلد. ويروي أبو مصعب السوري قصصًا عن تبرمهم به واختلاق السلفيين الجهاديين مشكلات حتى مع حركة طالبان (الحنفية الماتريدية)، وقصص نفور تنظيم الدولة (داعش) من التدين الشعبي ومحاولة فرضه أنماط تدين جديدة معروفة لأهالي المدن السورية والعراقية. والأهم من ذلك عدم قدرته على خلق قاعدة شعبية حيث توجد تقاليد دينية عميقة في الريف والمدن، واقتصار قاعدته الشعبية على بعض العشائر، والعشائر المتوطنة والمتحضرة حديثًا. وحتى في تلك الحالات، ليس بالضرورة أن يكون الانتشار اقتناعًا من تلك العشائر بنمط التدين، بل قد يكون بسبب ظروف سياسية بالدرجة الأولى.

وفي أي حال، تركت رسائل عبد العزيز بن سعود إلى القبائل والقرى قبل قتالها في بداية الدعوة من الاختصار والإيجاز والمباشرة، ما جعلها تبدو كأنها دعوة إلى دين جديد. هكذا يصفها ضابط فرنسي معاصر، إذ يكرر ما شاع عنه أنه يرسل رسولًا يحمل القرآن بيد والسيف بيد، ومعه رسالة موجزة يترجمها كل كاتب بنص مختلف، ويبدو أنها لم تكن رسالة موحدة: «من عبد العزيز إلى قبيلة ... سلام. واجبكم يدعوكم إلى الإيمان بالكتاب الذي أرسل لكم. لا تكونوا وثنيين كالأتراك الذين يشركون بالله. إذا آمنتم نجوتم، وإلا فسنقاتلكم حتى الموت»[8]. وهذا هو الانطباع الناشئ عند الأجانب الذين كتبوا عن الوهابية في بداية القرن التاسع عشر. وهو قوي إلى درجة يحتاج فيها الأمر إلى توضيح: «وهو ليس دينًا

(8) لويس دو كورانسي، **الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ**، ترجمة مجموعة من الباحثين (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2003)، ص 62. جدير بالذكر أن كتابة هذا الكتاب، أو مقدمته على الأقل، جرت في عام 1808.

جديدًا بل دين محمد نفسه في بساطته الأولى. لذلك كانت له جميع صفات الإصلاحات الدينية. وقد أبعدت عنه التقاليد وأصبح فيه جمال الخلق الهدف الأول، بدلًا من العقيدة. ومن هنا التشابه بين الوهابيين والبروتستانت، فالوهابيون أضافوا التشبث بالأخلاق إلى الاهتمام بالعقيدة، وعقيدتهم التوحيد الخالص»[9].

يرى هذا الأوروبي المعاصر للوهابية أن التوقف عند النص ورفض التقاليد المتوارثة، بما في ذلك التأويلات المختلفة للنص القرآني، يفسح في المجال أمام التنوير؛ فليس كل شيء موجودًا في النص، خلافًا لما يوهِم التأويل ممارسيه. إذًا، لا بد من البحث عن المعرفة خارج النص في نظام الأشياء ذاته وبقوانينه. وربما كان هذا الأمر ذاته هو ما جعل إصلاحيًا من نمط رشيد رضا يعبّر عن إعجابه بالوهابية. «وهنا يكمن سبب فقر التشريع التركي الذي يحاول الاستناد إلى تفسير القرآن بتأويله كل حسب هواه. والأتراك يحملون هذا الكتاب حيثما توجهوا، فهم يعتقدون بأنه يتضمن بصورة لا تقبل الشك جميع المعلومات والفنون بكل تفاصيلها [...]. وهذا التقليد يجعل الأتراك في جهل دائم، فإذا بالوهابيين الذين هم اليوم على جهل أتراك الأمس، يفسحون المجال أمام تنويرهم بترك هذا التقليد»[10]. وهو منطق الربط بين التزام البروتستانتية النص من دون تأويلات المؤسسة الدينية وعلمنة المعرفة. وهو في رأينا ربط غير ضروري، فالعديد من الفرق البروتستانتية اعتزلت العالم والتفسير الدنيوي للظواهر. كما أن النزعة الفكرية الاسمانية (Nominalism) التي شجعت على البحث العلمي التجريبي في الظواهر العينية ارتبطت

(9) المرجع نفسه، ص 68.

(10) المرجع نفسه، ص 69-70.

بالتحول الفرانسيسكاني داخل الكاثوليكية، وهي فكريًا أقرب إلى الأشعرية، فروجر بيكون وفرنسيس بيكون وغاليليو وكوبرنيكوس وكبلر لم يكونوا من البروتستانت.

لكن الحقيقة أن عودة الوهابية إلى ظاهر النص لم يستنتج منها أنه ليس كل شيء فيه، وأنه لا بد من إعمال العقل خارجه، وفهم الأشياء بقوانينها، بل إن عودتهم إلى ظاهر النص ضد التأويل برمّته كانت سلفية متزمتة دينية، وجهتها الماضي (وهو ماضٍ منتقى في أي حال) وليس المستقبل. فهي لا تعود إلى الماضي لتنهض من جديد في ملائمة الدين مع الحداثة، بل تعود إلى الماضي المتخيل لتعيد إحياءه. ولم تفسح الوهابية طوال أكثر من قرنين مجالًا للتنوير، بل شكَّلت سدًا في وجهه، إذ لم يسمح تمسكها بظاهر النص (ظاهر النص بفهمها وتعريفها)، لا بالتأويل في إطار الدين، ولا بالتنوير من خارجه. إنهم في الحقيقة يؤولون لكنهم يؤولون ظاهر القرآن بظاهر الحديث، ولا يمكن أن يؤوّلوا النص إلا بنص آخر، ويرفضون تأويل النص بدليل العقل. كما أن الوهابية ليست أصولية بالمعنى الكلاسيكي الإسلامي للأصولية. فليس للوهابية علم مستقل بأصول الفقه لتنتج أحكامًا فقهيةً جديدةً على غرار مؤسسي المذاهب الفقهية، بل إن أوسع مدى يمكن أن تندرج فيه شريحة علمائها العليا هي «مجتهد في المذهب» الذي لايخرج عن المجتهد المؤسس، و«المجتهد المرجح» الذي يرجح بين أقوال الإمام ويختار منها، وهم في الغالب مقلدون لابن تيمية (الذي كان بالفعل مجددًا فقهيًا في عصره، ولا سيما فتواه في الطلاق التي سجن بسببها). وقد ساعدت السلطة والثروة النفطية النظام في السعودية في اقتناء مظاهر الحداثة وأدواتها واستخدامها، من دون

إنتاجها وإعادة إنتاجها. ولكن هذه ليست ميزة خاصة بالوهابيين دون غيرهم.

نحن إذًا، لا نتفق مع هذه المماثلة بين الوهابية والبروتستانتية بجملتها، مع وجود بعض الشبه بين مارتن لوثر ومحمد بن عبد الوهاب، ولا سيما في سرعة التكفير والقسوة في فرض مظاهر الدين على العامة والتمرد على الكنيسة الرسمية. وهي هنا بالنسبة إلى الوهابية المؤسسة الدينية العثمانية أو مشيخة دار الإسلام العثمانية التي تطورت بالفعل، لتكتسب سمات المؤسسة الدينية الهرمية من دون أن يكون فيها «بابا» معصوم، وإن أنتجت الوهابية لاحقًا لقبًا شبيهًا بلقب البابا وهو لقب «الوالد»؛ فكان الشيخ عبد العزيز بن باز يخاطب بـ «سماحة الوالد». ولكننا أوردنا الاقتباس لكي نبرز حاجة الشاهد إلى أن يؤكد أن الوهابية ليست دينًا جديدًا، لأن نبرتها تثير عند المراقب الأجنبي مثل هذه الشبهة. ورسائل ابن سعود إلى زعماء القبائل والنواحي تذكّر برسائل الرسول إلى القبائل والملوك، مع الفرق الكبير في أن رسائل الرسول إلى القبائل والملوك لم يكن فيها تهديد بالقتل والقتال، وكانت إلى الروم والفرس، لا إلى مسلمين يراهم مشركين مرتدّين.

ومن أمثلة إسقاط مفاهيم اليوم على التاريخ؛ محاولة اعتبار الحنبلية أصلًا للإسلام السياسي الحركي السنّي عند محمد بن عبد الوهاب، واعتبار الأخيرة موازية لنظام الخميني. ونحن نجد عند الباحث سامي زبيدة مثلًا محاولة جدية لدحضه. وفي الطريق إلى ذلك يريد أن يفند أن الحنبلية تشكل نسبًا للإسلام الراديكالي الحديث في تحدي شرعية الفصل الفعلي للدين عن الدولة. ويختلف عبد الوهاب المؤدب مثلًا مع سامي زبيدة الذي لا يعدّ الوهابية حركة «أصولية»

حديثة؛ فالمؤدب لا يعدّها إسلامًا سياسيًا فحسب، بل يفرد لها غالبية كتابه عن الإسلام السياسي[11]، في حين رآها الأول حركة قبلية تقليدية بدأت بإسلام متزمت وانتهت إلى مملكة سلالية. أما المؤدب فيَعدُّ الوهابية استمرارًا لخط في الإسلام يبدأ بابن حنبل مرورًا بابن تيمية ووصولًا إلى ابن عبد الوهاب، مع أنه يغفل الفروق بين ابن تيمية وابن عبد الوهاب، من كون الأخير ماهى بين الحنبلية والسلفية، بينما لم يفعل ابن تيمية ذلك، وكانت له آراء خالف فيها ابنَ حنبل، على الرغم من مركزية الأخير في فهمه السلفي الإحيائي. خلال هذه العملية وجد المؤدب نفسه مثل السلفيين مضطرًا إلى أن يعدّ التطور التاريخي عملية تدهور وانحطاط. ولكنه يفعل ذلك في تقويمه للمسار من ابن حنبل إلى ابن عبد الوهاب، أي يفعل ذلك في عرضه لتطور ما يفترضه هو تاريخًا للسلفية من ابن حنبل إلى ابن عبد الوهاب، أو من الفقيه ابن حنبل إلى ابن عبد الوهاب. ومن ثم، يعتمد معرفيًا، على نحو ثاوٍ، آلية قياس الفرع على الأصل في وسم الوهابية بالتدهور عن أصلها. ولا يرى المؤدب أن ابن حنبل يستحق بنظره تسمية «فقيه»[12]، ولكنه ينقل هنا تلقائيًا ما كان فقهاء المذاهب الأخرى يرمون به ابن حنبل منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، بينما كان حنابلة ما بعد

---

(11) عبد الوهاب المؤدب، **أوهام الإسلام السياسي**، نقله إلى العربية محمد بنيس والمؤلف (بيروت: دار النهار للنشر، 2002). يُنظر، خصوصًا، القسم الثاني عن أصل الأصولية وفصلها، ص 59-114. عدا كون الكتاب كله محاولة في فهم كيف أوصلت الوهابية إلى كارثة 11 سبتمبر.

(12) ترفض الباحثة ناتانا دي لونغ - باس هذا التقويم وتعتبر محمد بن عبد الوهاب فقيهًا وعالمًا في سياق مرحلته التاريخية، وذلك خلال دحضها لأفكار الباحث ستفين شفارتس كما تقول في مقدمة كتابها عن الوهابية. يُنظر: DeLong-Bas, p. 5. يُنظر أيضًا: Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002), p. 133.

أحمد بن حنبل متشبثين بأنه فقيه وليس مجرد محدّث، ومشهورة قصة مضايقتهم للطبري، وإرغامه على الانزاوء في منزله، ومنْع دفنه خارج منزله حين توفي في عام 310هـ/ 922م، فدفن في منزله ليلًا لأنه عدّ أحمد بن حنبل محدّثًا وليس فقيهًا[13]. بمعنى آخر يكرر المؤدب في الحقيقة موقفًا سابقًا معروفًا في النزاعات بين فقهاء المدارس الفقهية في أن كثيرين منهم لا يعدّون ابن حنبل فقيهًا بل محدثًا.

والفرق كل الفرق أن كتاب سامي زبيدة (1995) الذي احتوى على التشخيص الأدق نظريًا بين الكتابين، لم يشهد في زمن إعداد كتابه تطور حركة مثل القاعدة مثّلت هاجس كتاب الثاني، أي كتاب عبد الوهاب المؤدب، الذي صدر بعد عملية 11 سبتمبر. وهذه أمثلة على تغير الأجندة وزاوية النظر البحثية تأثرًا بالراهن السياسي. والحقيقة أن هذا التبدل في تقويم الحركة الوهابية من رفض اعتبارها من حركات «الإسلام السياسي» الحديثة، بمعنى «الإسلام السياسي» الحركي الذي كان يدرس في السبعينيات والثمانينيات بكثافة، ولا حتى حركة أصولية، إلى أن أصبحت بنظر الباحثين «بفضل» تنظيم القاعدة مصدر «الأصولية الحديثة» والإسلام الحركي الأخطر؛ وهذا دليل على تأثر تقويم تيار إسلامي ليس بتركيب الظاهرة الدينية وأنماط التدين وتفاعلها فحسب، بل بالتطورات السياسية أيضًا. ويبدو أن ثمة حاجة إلى مراجعة تاريخ دراسات الحركات الإسلامية السياسية (أو ما يسمى الإسلام السياسي). ونحن نقصد مراجعته من

---

(13) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ، الجزء السادس: العصر العباسي الثاني (عصر النفوذ التركي) من خلافة المعتصم حتى سنة 321 من خلافة القاهر بالله (من سنة 218 - إلى سنة 321هـ)**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 677-678.

زاوية رصد اختلاف الطروحات في تشخيص جوهره وخط تطوره التاريخي باختلاف الباعث السياسي للبحث، والظروف السياسية التي شكلت دافعًا للدراسة، أو جعلت من تأليف الكتاب الذي يتناول هذه الحركة أو تلك مهمة ملحة.

وكما أصبحت المؤسسة الدينية المحافظة أحد مصادر ما يدعى اليوم الأصولية الدينية والسلفية وكذلك الإسلام الشعبي بتحوّله إلى جماهيري (بالانتقال من التدين الشعبي القبلي والريفي والأهلي إلى نمط التدين الجماهيري)، هكذا أصبحت الوهابية في اتجاهاتها المنفلتة من سيطرة المؤسسة الوهابية عليها، والمنادية بـ «الوهابية الحقيقية» بعد تفاعلها مع مفهوم الجماهير والشعب ضد الدولة السعودية الحالية، التي افترض أنها قامت لتطبّق الفكر الوهابي. وبدل اعتبار الممارسات والقوانين ونمط الحياة للدولة السعودية تطبيقًا وتجسيدًا لهذا الفكر، بات سلفيوها التكفيريون يحاسبونها بموجب مصدر شرعية نظامها ذاته، ألا وهو الوهابية. لم يمثل محمد بن عبد الوهاب «إسلامًا سياسيًا» حركيًا بالمعنى المتداول لدى الباحثين في عصرنا هذا، ولكن الوهابية أصبحت مركّبًا أساسيًا في أيديولوجيا بعض هذه الحركات في القرن العشرين.

والحقيقة أن الوهابية في الأصل تيار صغير ذو توجه طهراني تقشفي في فهمه للدين ولم يخرج من الجزيرة العربية إلا إلى قبائل التخوم، وذلك غالبًا في إطار غزوات البدو الموسمية على ريف العراق وبلاد الشام وحواضرها. ولكنها انتقلت دعويًا وتبشيريًا وبأساليب دعوية منظمة بفعل الثروة النفطية، والحرب العربية الباردة في ستينيات القرن العشرين بين محوري السعودية ومصر، والاستغلال السياسي الغربي لها لمحاربة المعسكر السياسي الراديكالي العربي في

تلك الحرب، ومحاربة اليسار والشيوعية، إلى عقيدة سلفية منظمة ومنظومية أو نسقية لدولة ثرية ذات مؤسسة دينية متكاملة، لا تتولى التنشئة التربوية والاجتماعية والتحكم بمناهج التعليم وفي أحكام العبادات والمعاملات فحسب، بل يجري تصديرها أيضًا في فترة ترحيب الغرب، ولا سيما الولايات المتحدة وغيرها بهذا النشاط على مستوى البلدان الإسلامية. كان ذلك في مرحلة رهان الغرب على «الإسلام» ضد الشيوعية والقومية العربية الراديكالية، واستثمار علاقات النخبة السعودية الحاكمة في خدمة أجندات حلفائها الأميركيين والغربيين، ولتغدو السعودية مع باكستان مركزين لعملية التصدير الأيديولوجي - السياسي للوهابية. وهذا ما يفسر الرعاية الرسمية الوهابية للجماعة الإسلامية الباكستانية بقيادة المودودي الذي تماهى مع المؤسسة الوهابية السعودية، وهو من أبرز مؤسسي الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة. كان هذا معروفًا دائمًا، ولكن بعد أن خرجت حركة الأفكار عن السيطرة، وأصبحت هذه السياسة مزعجة للغرب بأثر تراجعي، وفي سياق التحول السعودي إلى ما يمكن اعتباره سياسات «نيوليبرالية بالكاد»، ذكّر ولي العهد السعودي العالَم بهذه الحقائق علنًا، معترفًا بأن المملكة كانت تشجع تصدير أنماط التدين عبر الاستثمار في المدارس الدينية والمساجد «بطلب من الغرب» لمواجهة تأثير الاتحاد السوفياتي في العالم الإسلامي[14]، وذلك في محاولة لإبعاد تهمة نشر التطرف عن السعودية، ولو كلّفه ذلك القبول بصفة التابع الذي يتلقى أوامر لنشر الدين والأداة الطيعة بيد دول الغرب.

(14) يُنظر تصريحات محمد بن سلمان لواشنطن بوست، في:
Karen DeYoung, «Saudi Prince Denies Kushner is ‘in his Pocket’,» *Washigton Post*, 22/3/2018, accessed on 30/5/2018, at: http://bit.do/ekSy3.

وقد أنفقت السعودية نحو 75 مليار دولار في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي فقط في عملية تصدير نمط التدين الوهابي، عبر دعم جمعيات ومراكز إسلامية وبناء مساجد وغيرها[15]. وهذه القدرة التي حولت الوهابية إلى حركة أيديولوجية عالمية أثرت في أنماط التدين في بلدان أخرى بتفاعلها معها، وغيرت شكل الوهابية في السعودية نفسها. لقد تحولت الوهابية من حركة دينية سلفية ذات بعد شعبي إلى مؤسسة دينية رسمية تابعة للدولة، وتؤثر شعبيًا وتكوّن أتباعًا وجمعيات وتنظيمات دعوية في كثير من البلدان. ولكنها عادت وانشقت إلى مؤسسة دينية بأتباعها على مستوى التدين الشعبي وبوعاظها ومناهجها وجمعياتها ذات التوجه المتزمت دينيًا بالشكل والفرائض وغيرها، و«المعتدل» سياسيًا، أي التوجه التبريري للحكم، والمنصاع لأوامره من جهة، وسلفية داخل السلفية ذات بُعد حركي سياسي تدعو الوهابية ذاتها إلى العودة إلى أصولها، ويلتف حولها أتباع من المتضررين من سياسات الدولة وذلك في مجتمع جماهيري، من جهة أخرى.

من هذه الناحية تثبت الوهابية أن الحركة الدينية السلفية الطابع حين تتحول إلى مؤسسة تدعمها الدولة وتدعم هي الدولة بدورها، تعود وتفرز سلفية معارضة، تحركها عوامل كثيرة، من ضمنها المرارة من الفجوة بين الخطاب والممارسة. وهي تفسر الغبن والمظالم المختلفة انطلاقًا منها، وتستغل هذه الفجوة نفسها

---

(15) بعد فترة من صمت الإعلام الغربي وتواطئه، كثرت الدراسات والتحقيقات الغنية بالأرقام والمعلومات عن نشاط المملكة السعودية الديني في الخارج. لهذا الغرض، يُنظر: David B. Ottaway, «U. S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities,» *Washigton Post*, 19/8/2004, accessed on 30/5/2018, at: http://bit.do/ekSzC.

لتنافس المؤسسة على القواعد الشعبية. ولكن، مهما بلغت حدة التناقضات، فإن الحركات الجماهرية الواسعة لا تستطيع، في عصر يُقابَلُ فيه الاستبداد بمطلب الحرية والديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون، إلا أن تحدِّد في النهاية موقفًا من الديمقراطية أكانت الديمقراطية مجموعة مطالب أم نظام حكم. هذه الحاجة للتعامل مع الديمقراطية أو المطالب ذات الطابع الديمقراطي أدت إلى فرز في مواقف الحركات الإسلامية من مسألة الديمقراطية. ولم يحدث هذا الفرز في فراغ؛ فقد التقى مع صراعات وتمفصلات أخرى لعالمها الفكري حول محاور نقاش مثل تكفير المجتمع، والحكم الشرعي على الدار، أهي دار إسلام أم دار كفر؟ أم دار إسلام تعلوها أحكام الكفر؟ أم دار مركّبة وفق فتوى ماردين لابن تيمية في معاملة الخارجين عن الشريعة بما يستحقون، ومعاملة المسلمين بما يستحقون (بحسب تعبيره)؟ أم جاهلية مرتدة بعد الإسلام رغم تلفظها بالشهادتين من دون فهم معناها التوحيدي في مواجهة «الطواغيت»؟ ومدى شرعية استخدام العنف ضد الحاكم المسلم وغيرها من النقاشات التي رافقت تطور التيار القطبي في الإخوان منذ نشر كتاب **معالم في الطريق** وطوَّر نظريته في فكرة «الجاهلية الجديدة» جاهلية المجتمعات الحديثة والمعاصرة، والتحول من «تكفير الدولة» إلى «تكفير الأمة» الذي رافق اللقاء مع التيارات السلفية الوهابية التي تسيست.

خلافًا لما هو رائج، فإن أول من استخدم في العصر الحديث مفهوم الجاهلية في وصف حالة ذهنية اجتماعية وليس مرحلة تاريخية سابقة على الإسلام هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب وليس أبو الأعلى المودودي أو سيد قطب؛ إذ صاغ محمد بن عبد الوهاب

رسالة قصيرة لا تملأ حتى عشرين صفحة، هي **مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الجاهلية من الأميين والكتابيين**. وقد شرحها العالم العراقي محمود شكري الألوسي (1907)، فبلغت ما يزيد على مئة وخمسين صفحة من القطع الصغير، وقام محب الدين الخطيب، صاحب المكتبة السلفية في مصر، بتحقيقها والتعليق عليها وطبعها في عام 1924. وتلت ذلك طبعات عديدة كما هو معروف.

وقد كانت كلمة الجاهلية تستخدم لوصف خصلة من خصال المرء لتعظيم الإثم أو القضية التي ينبغي علاجها؛ فالرسول، كما يرد في الحديث، قال لأبي ذر إنك امرؤ فيك جاهلية، كما عدّ الحالة الأعرابية (البداوة) جاهلية. وغالبًا ما استخدم العرب فعل جهِل يجهَلُ لتعظيم الإثم الذي قام به المرء أيضًا، ولكن ليس بوصفه مفهومًا نظريًا ينقل حالة الجاهلية والحكم الإسلامي عليها من التاريخ السابق على ظهور الإسلام إلى حالات يعيشها مجتمع ما بعد الإسلام، حتى لو كان مؤلفًا في غالبيته من المسلمين. وقد استخدم ابن عبد الوهاب الجاهلية بهذا المعنى، ووسّع نطاق المفهوم؛ إذ بلغت مسائل الجاهلية عنده أكثر من مئة مسألة كانت كلها بمنزلة بدع أخرجها من مجالات العقيدة والعبادة والعمل، ونزع عنها الشرعية الإسلامية. ثم أضاف أهل الذمة والمتصوفة إلى الجاهليين، فضلًا عن المشركين.

والجاهلية عند ابن عبد الوهاب هي جملة من المعتقدات والممارسات التي كانت سائدة في تاريخ ما قبل الإسلام. ولكنه يشخصها عند وصفه لمجتمع الجزيرة بعد أحد عشر قرنًا على ظهور الإسلام وانتشاره. واللافت أنه يشدد على خصلة أصيلة في رؤية

الإسلام الأول للجاهلية، وهي فقدان حالة الدولة وغياب ولي أمر مطاع. (الدولة والقانون، وفي لغة الإسلام الأول في حينه الجاهلية هي أيضًا نوع من الفوضى يتجلى في غياب الأمر وأولي الأمر). وبالنسبة إلى ابن عبد الوهاب، فإن معاصريه هم «أسوأ من زنادقة قريش»، وذلك «في عصيانهم لأولي الأمر»[16]، وهذا مفهوم بعيد عن فهم سيد قطب وأبو الأعلى المودودي للجاهلية.

واللافت أيضًا أن مؤرخًا وجغرافيًا موسوعيًا متنوع الاهتمامات كالمسعودي عاش في القرن الثالث الهجري (283-346هـ/ 896-957م) استخدم مصطلح الجاهلية كنوع من انعدام الحكم وغياب حالة الدولة. وهو استخدام أقرب بكثير إلى الاستخدام الذي فهمه الرسول والصحابة كحالة من انعدام المدنية ومؤسساتها؛ ففي كتاب **مروج الذهب** يستخدم في وصف بعض الشعوب مصطلح «جاهلية»، فيقول: «منهم جاهلية لا يرجعون إلى ملك»[17]. كما تقترن عنده أحيانًا أخرى بغياب شريعة ملزمة موحى بها، والمهم هنا هو وجود الشرائع بحد ذاته، وليس نوع الشرائع. فمن الواضح أن الأساس يبقى هو وجود الترتيبات والمؤسسات والأعراف التي تمكّن من حياة اجتماعية منظمة. وعكس ذلك هو جاهلية في أي

---

(16) مداوي الرشيد، «حظر السياسة: الخطاب الديني الوهابي في العربية السعودية»، في: عبد الله حمودة، دينيس بوشار وريمي لوفو (إدارة)، **هل تتوافق الديمقراطية مع الإسلام؟**، تنسيق جوديث كوهن؛ ترجمة رياض صوما (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 242-243.

(17) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 10، ج 1 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1965)، ص 211 و239.

مجتمع، وليس في حالة المجتمعات العربية قبل الإسلام وحدها. وهذا لا ينفي بالطبع أن البخاري (صاحب **الصحيح**) وهو محدث، وسابق على المسعودي، يبوّب أن المعاصي من أمر الجاهلية، وأن هناك أربع صفات من الجاهلية، منها شق الجيوب وضرب الخدود على الميت والتشكيك في الأنساب... إلخ. وكذلك وُجِّه الخطاب إلى نساء النبي في القرآن: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الأحزاب: 33). كان هذا الاستخدام في وصف العادات والسلوكيات غير المقبولة إسلاميًا رائجًا.

لكن المعنى الأوسع يشمل غياب ضابط للقيم والمعايير الأخلاقية والسلوكية، أي غياب المجتمع المنظم. فالانتقال من الجاهلية إلى الإسلام في حالة الجزيرة العربية في نظر مفكرين متأخرين مثل المسعودي هو انتقال من حالة الفوضى إلى حالة وجود مرجعية هي الشريعة الإلهية والقائم على تطبيقها، ما يعني الملك/ السلطان في مناطق أخرى من العالم. والشرائع والدول ليس بالضرورة أن تكون إسلامية عند أمثال المسعودي من مفكري الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، إذا صح التعبير. وبهذا المعنى، ما عاد مصطلح الجاهلية في عصر المسعودي يقابل مصطلح الإسلام وحده، بل أصبح يعني غياب سلطة مرجعية يحتكم إليها.

وإذا كان منشأ مفهوم «الجاهلية» الحديثة عربيًا، فإن تطويراتها النظرية جاءت من الهند، ومنها تلك الحالة النظيرة لسيد قطب. لقد اعتبر المودودي الجاهلية منهج حياة مناقضًا لمنهج الإسلام في الحياة ونظرته إلى مسائل الحياة الأساسية. ولم يستعر مصطلح الجاهلية هنا لوصف حالة يعيشها المسلمون فحسب، وإنما أيضًا لمواجهة الحضارة الغربية بفلسفتها ومفاهيمها لله والإنسان والكون

والحياة، ومن ثم ميَّز المودودي بين أنواع من الجاهلية: الجاهلية المحض، وهي جاهلية الحضارة الغربية، وجاهلية الشرك وهي جاهلية مشركي العرب وبعض المسلمين الذين يأتون ببعض المظاهر «الشركية» كالتوسل بالموتى والقبور وغير ذلك، وأخيرًا تأتي جاهلية الرهبانية لوصف ضلال اليهود والنصارى، وبعض متصوفة المسلمين.

أتاحت ثنائية الحاكمية والجاهلية[18] (الحكم بما أنزل الله والإيمان بالوحدانية والتوحيد في المجتمع وعدم الشرك بالله في السياسة أيضًا) المجال لنشوء الحركات التكفيرية والجماعات وغيرها من رحم الإخوان منذ منتصف السبعينيات في مصر. وأنجبت هذه المرحلة نقاشات مهمة في شرعية استخدام العنف السياسي لتغيير نظام الحكم من **الفريضة الغائبة** لعبد السلام فرج، مؤسس تنظيم الجهاد في مصر، إلى استشهاد رافضي العنف بكتاب المرشد العام حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة** الذي كتبه، أو وافق عليه، في السجن في عام 1969 ضد التيار الإخواني التكفيري الذي انتشر بتأثير سيد قطب، وبدرجة ما ضد تيار الحاكمية الذي يعيد تأويل حاكمية المودودي جهاديًا تكفيريًا. وكان الهضيبي عبّر عن الموقف الإخواني المصري التقليدي الذي يرى في الجماعة «جماعة من المسلمين» وليست «جماعة المسلمين»، مع أنها في العمل الحركي سعت لإدماج الحركات الإسلامية الأخرى أو إلحاقها بها. كمّا عبر عن المنهج الإخواني في بناء الدولة

(18) يُنظر: إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، الدراسات الحضرية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992)، ص 202. ومن هنا نفهم أن مسألة الهوية الثقافية الشرقية والإسلامية والعربية أدّت عنده دورًا مهمًّا.

الإسلامية انطلاقًا من التنشئة التدريجية للفرد في العائلة ثم في المجتمع وصولًا إلى الدولة، مسلِّمًا بأن المجتمع مسلم، وأن المسلم تصح عليه صفة الإسلام بمجرد تلفظه بالشهادتين حتى لو كان تحت شعاع السيف. كي نفهم الفرق الذي صنعه سيد قطب هنا، علينا أن نذكر أن حسن البنا لم ير حياة العرب قبل الإسلام كلها شرًا، وشهد حتى بأهمية حضارات في بابل وكنعان والحضارة الفينيقية ما قبل الديانات السماوية في معرض المفاخرة بالهوية الشرقية، وضد الموقف الأوروبي الذي يؤكد تفوق الغرب بنظرية المركزية الأوروبية في كتابة التاريخ، خصوصًا في وجه العنصرية الأوروبية في الأربعينيات، كما لم يكن مضادًّا لإصلاحية الأفغاني وعبده والكواكبي، فعدّ الجماعة امتدادًا لخطهم الإصلاحي. لكنه عدّها كذلك بواسطة تشربه إصلاحية رشيد رضا الثاني في شروط الفصل بين السلطنة والخلافة ثم إلغاء الخلافة، واحتدام الصراع في العشرينيات من القرن العشرين بين المحافظين والعصريين، وبين ذوي النزعة الشرقية والنزعة الغربية، وبدرجة رئيسة بين الإسلاميين والقوميين الليبراليين المصريين، فحاول إعادة الاعتبار إلى معنى الإسلام الجامع الذي يجد فيه السلفيون والمتصوفة ومحبو الرياضة والعمل الخيري بغيتهم، محتويًا التعارض السلفي مع الصوفية. فالمهمة عنده هي بناء المجتمع المسلم ثم الدولة الإسلامية. ومن اتحاد الدول الإسلامية تنشأ دولة الخلافة؛ فقد جعل الخلافة انتهاءً وليس ابتداءً.

في مراحل متأخرة من القرن العشرين انتشر نمط التيارات التكفيرية في بلدان أخرى، ولا سيما بعد موجة عودة الأفغان العرب، ونشوء الجيل الثاني من الجهاديين السلفيين، ونشوء أنماط جديدة

أخرى من الحركات الإسلامية العنيفة التي لم يعرفها العالم العربي من قبل. والحقيقة أن منطق حركات مثل القاعدة وما نشره الأفغان العرب في بلدانهم تستند سياسيًا إلى نهج سيد قطب في تجهيل المجتمع المسلم بما يكفره، أي التجهيل والتكفير معًا، إذا لم يتبع فهمه لنواقض «التوحيد» كما أعاد المودودي بناءها، مستندًا في ذلك إلى مفهوم التوحيد في **الرسائل النجدية**، وهو ما لم يلحظه دارسو مصادر المودودي. لقد أثرت الوهابية في نمط التدين الشعبي باتجاه أشدّ تزمتًا، ولكنها لم تقدم نظرية سياسية شمولية ثورية كالتي قدمها قطب المستند إلى نظرية الدولة الإسلامية لدى المودودي الملخصة بـ «الحاكمية»، وحل مسألة السيادة في الدولة الإسلامية. وبمعنى آخر كانت الحاكمية هي طريق الجهاديين الأوائل في تلك الفترة إلى سلفية ابن تيمية والسلفية الوهابية وليس العكس، فأعيد فهم السلفية والسلفية الجهادية جهاديًا تكفيريًا.

وقد كفّر ابن عبد الوهاب المجتمعات بأعيانها أو تكفير المعيّن، كما في حالة البدو، وقاتلهم ورآهم مشركين حقًا، أما سيد قطب فكان يتكلم على حالة. لكننا مع هذا نجد عند سيد قطب نظرية القاعدة الصلبة، أي جماعة الصحابة التي قام عليها الإسلام حين ارتدت الجزيرة العربية، وهو ما يعيدنا إلى نظرية النبوة الجديدة. والقاعدة الصلبة عنده هي الجماعة المؤمنة التي ستزيل الطغيان عن البسيطة، وهي عنده «عصبة مسلمة» و«منظمة محاربة» ذات نهج رباني تميزت بأنها نهلت من القرآن مباشرة قبل أن يختلط بالفلسفة وعلم الكلام وغيره، كما أنها أخذت القرآن ليس ثقافة أو متعة أو نظرية بل تعاليم للتنفيذ وهدي للاسترشاد به في حياتها، وعاشت

عزلة شعورية عن الجاهلية حتى عندما تواصلت معها[19]. وهناك أمر آخر مهم ومؤثر عند سيد قطب لا نجده عند ابن عبد الوهاب، إذ ركز على هدف إزالة الطغيان وترك للمسلمين عقائدهم، وهذا ما ليس مسموحًا به عند الوهابية، فلا إزالة الطغيان هدف، ولا ترك المسلمين لعقائدهم بعد إزالة الطغيان مقبول عندها.

وفكرة الانتقال إلى محاربة الأنظمة الإسلامية الكافرة كطريق لمحاربة «العدو البعيد» هي فكرة قطبية، تبناها تنظيم الجهاد الإسلامي على نمط أيمن الظواهري والجماعات، ثم طورتها القاعدة إلى قتال «العدو البعيد» بوصفه الطريق لهزيمة الأنظمة التي تستند إلى دعمه، ولا تدوم بعد هزيمته مثلما هزم السوفيات في أفغانستان. وهو المنطق نفسه الذي ساقها إلى محاربة أميركا «رأس الكفر» مباشرة لأنها سند هذه الأنظمة وحاميتها.

يستدّلون بأبي بكر في قتال المرتدّين، ويستدلون بصلاح الدين الأيوبي الذي قضى على الفاطميين قبل أن يحرر القدس. ونسوا أن صلاح الدين أشعري العقيدة مبتدع «ضال»، ومتحالف مع الشيعة والإسماعيلية النزارية ومقرب من شخصيات شيعية إمامية في جهاز حكمه ودواوينه بل بعض مؤرخيه الكبار شيعة كابن أبي طيّ الحلبي، بل كان ابنه الأفضل نور الدين عليّ ملك دمشق (565-621هـ/ 1170-1224م) شديد الإظهار لمشاعره الشيعية، وراعيًا للمتصوفة الكبار، وخاصّةً محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/ 1240م)، كما كان ابنه الثاني الظاهر غازي ملك حلب

---

(19) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 12-17، 38 و45.

(582-613هـ/ 1187-1216م) في مملكة حلب الأيوبية راعيًا كبيرًا للتشيع على مختلف فئاته الإمامية والغالية.

إنه المنطق القطبي في الانتقال من عدو إلى آخر في سلسلة واحدة من أعداء الإسلام. وقد ازداد تأثير الجرعة الوهابية في المركب السلفي الجهادي، ولا سيما في كل ما يتعلق بفرض نمط الحياة، عند الجيل الثاني ومنظّريه من أمثال أبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني، وعند كتّاب تنظيم الدولة وشرعييه، إذ أصبح الاستشهاد بنصوص محمد بن عبد الوهاب وأساليبه أكثر رواجًا بينهم من سيد قطب. فالمنظّرون السلفيون الجهاديون يدرّسون تلامذتهم المناهج ذاتها التي تعلَّم في مدارس السعودية، والتي يجري الآن تغييرها كما يبدو.

بين الوهابية الأولى والسلفية الجهادية المعاصرة

ينسب التقليد الوهابي إلى شيخه نزعة مبكرة جدًا إلى تكفير من يخالفه الرأي، أي أن نواقض الدين هي مخالفات الآخرين له، باعتبارها مخالفات اعتقادية. لقد آمن أن عقيدته هي الدين ببساطته الأولى من دون تعقيد. وهي، من ثم، ليست مذهبًا من المذاهب، بل هي الدين نفسه. ويسهل ملاحظة استمرار هذه النزعة، وإن بدوافع اجتماعية ونفسية أخرى، عند التنظيمات التكفيرية التي لا تحسب نفسها على مذهب معين مقابل مذاهب أخرى، بل ترى أنها تمثل الدين «القويم» نفسه، لأنها اهتدت إلى بساطته ونقّته من الشوائب وأصبحت متطابقة معه، وهذه بالطبع ليست سلفية إصلاحية. ولتصوير هذه النزعة المبكرة ترد قصة في سيرة محمد بن عبد الوهاب، وهي أنه بعد أن اعتكف ثمانية أشهر خرج على الناس بكتاب صغير قائلًا: «أشهدوا

الله أني مقتف ما في هذا الكتاب، وأنا أقول إن الذي سُطِّر فيه الحق لا غير. فقام رجل اسمه علي بن ربيعة، وهو من كبار بني تميم. من قبيلة بني سعد [...]، فأخذ الكتاب وجعل ينظره من أوله إلى آخره، ثم رده إليه قائلًا: هذا حق فبيّن لنا كيفية سلوكه [...]. فقال له محمد بن عبد الوهاب: طريق رواج هذا الأمر النصيحة وبذل المعروف. فقال علي بن ربيعة، فإن لم يَجر بذلك، قال بالسيف. قال له: وكيف يستحق القتل من لا يتبعه؟ فقال: لأنه كافر مشرك. قال: أتقول هذا؟ قال: نعم، وهو اعتقادي»[20].

تميزت دعوة ابن عبد الوهاب منذ البداية بالنزوع إلى فرض عقيدته ومظاهر الالتزام بها، أي التقيد بتعاليم الدين الصحيح من منظوره، بالقوة، وبقتال الكفار والمرتدين. وقد اعتبر البدو كفّارًا، مثل كفار الجاهلية الأولى، وكتب: «وفي الصحيحين أن رسول الله قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم [...]. فهذا كتاب الله الصريح للعامي البليد، وهذا كلام رسول الله [...]. العلماء في زماننا يقولون: من قال

(20) **كتاب لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب**، تحقيق أحمد مصطفى أبو حاكمة، ص 27-28، شوهد في 30/ 5/ 2018، في: http://bit.do/ekSB6.

من ناحية أخرى ترى الباحثة ناتانا ديلونغ أنّ ابن عبد الوهاب كان داعية حجاج وحوار وليس داعية عنف. وتقول إنّه لم يدع إلى الجهاد بعد إصدار كتاب **التوحيد** لأنّه لا يوجد إثبات على ذلك في رأيها، يُنظر: DeLong-Bas, p. 23.

كما ترى الكاتبة أنّ ابن عبد الوهاب قيّد استخدام العنف ضدّ الكفار، وأنّه حدّد استخدام مصطلح الكافر، إذ كفّر «فقط» من يرفض الدعوة إلى التوحيد بالكلام والإيمان. لكنّها تقول إنّ أتباعه وسّعوا تفسير الكفر كثيرًا وكذلك استخدام العنف. وأنّه كان واعيًا بذلك، وأنّه حاول تحديد الأمر في كتاب **الجهاد**، يُنظر: DeLong-Bas, p. 224.

لا إله إلا الله، فهو المسلم، حرام المال والدم، لا يكفَّر ولا يقاتَل، حتى إنهم يصرحون بذلك في شأن البدو الذين يكذبون بالبعث وينكرون الشرائع، ويزعمون أن شريعتهم الباطلة هي حق الله»، أي أنهم كفار لأنهم يفضلون تحكيم العادات والأعراف العشائرية على حكم الشرع. ويتابع ابن عبد الوهاب قائلًا: «وعلماء الوقت يعترفون بهذا كله، ويقولون: ما فيهم من الإسلام شعرة [...]. وقالوا من كفّر مسلمًا فقد كفر، والمسلم عندهم الذي ليس معه من الإسلام شعرة، إلا أنه يقول بلسانه: 'لا إله إلا الله'، وهو أبعد الناس عن فهمها وتحقيق مطلوبها علمًا وعقيدةً وعملًا»[21]. ولكن الفرق شاسع بين من نشأ في إطار صفقة تاريخية مع السلطة السياسية ويرى طاعة ولي الأمر من أركان المجتمع الإسلامي المنظم، ومن يكفر الحاكم ويحل الخروج عليه بحجة حاكمية فوق الحاكم. وإن كانت الوهابية الأولى خرجت على السلطنة العثمانية إلا أنها بررت الحكم لولي أمر آخر في إطار دولة احتوتها بعد عدة محاولات لتغليب الدعوة على الدولة.

انطلقنا، إذًا، من أربعة عناصر أساسية وهي تنقية العقيدة بالعودة إلى القرآن والسنّة والسلف المتخيل، وتكفير المخالف، والبيئة الاجتماعية البدوية التي جعلها هدفًا لدعوته ونشر الدين، ثم القتال لفرض دعوته وإجبار الناس على الالتزام بها، وأخيرًا ربط ذلك كله بطاعة ولي الأمر بعد تمأسس الدعوة في الدولة. وكان محور تفكير ابن عبد الوهاب منذ البداية هو توحيد الألوهية وتجسيدها في الحياة الاجتماعية وفي التدين الفعلي للأفراد والمجتمعات وفق فهمه السلفي للدين مبلورا مفهوم الحاكمية قبل المودودي وإن لم يستخدمها

(21) محمد بن عبد الوهاب، **مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم** (الرياض: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1991)، ص 41.

مصطلحًا. ويعني ذلك أن الله وحده خالق العالم وحاكمه الذي يسن قوانين الطبيعة والمجتمع، ولا مثيل له في ذلك، ولا أحد غيره يستحق أن يُجَل ويُعبد. إلا أن المسلمين، بحسب محمد بن عبد الوهاب وأتباعه، ابتعدوا عن التوحيد. فانتشرت البدع، والشرك بالله عمليًا عبر عبادة الحجر والشجر وغيرها من الأشياء المادية، وإطلاق النعوت الإلهية على البشر، وبلغ الانحراف شعائر العبادة أيضًا.

لخصت فكرة التوحيد عقيدة ابن عبد الوهاب، فالتوحيد ليس توحيد الخالق فحسب، (أي توحيد الربوبية الذي كان قائمًا حتى في الجاهلية أيضًا، كما فهمه ابن تيمية كذلك) بل توحيد العبادة أيضًا (توحيد الألوهية)، بمعنى أن يخص الله وحده بالإجلال والتقديس والعبادة. وقد بالغ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه في «سد ذريعة الشرك» في تقدير النبيّ ومدحه وغير ذلك، كجزء من التوحيد وعبادة الله وحده، حتى اتهمه خصومه في القديم والحديث بالجفاء للنبي وبعدم توقيره والتهذب معه (ممّا يعيبه خصوم الوهابيين عليهم هدم آثار النبي وصحابته في مكة المكرمة والمدينة المنوّرة بذريعة رعاية التوحيد وسد ذريعة الشرك)، وآمن ابن عبد الوهاب بأن تقديس الأنبياء والأولياء شرك بالله، وبيّن لأتباعه «أن السبيل الوحيد لنيل الرضا أمام الخالق هو الثأر من مدنسي ديانته. كما جعلهم يعتقدون بأنه هو منفذ غضب الله، وقد أُرسل للقضاء على المسلمين الكاذبين. ولكنه في الوقت ذاته أخطرهم بأن عليهم التقيد بالعبادة الحقيقية للخالق الأعلى، بأن يتحلوا بكل الصفات الحسنة وبالاستقامة في تصرفاتهم، وبالتقشف المثالي؟»[22].

---

(22) كورانسي، ص 17.

لقد كانت دعوته عقيدية ظاهرية أساسًا، ولكنها اشتملت على عملية أسلمة لبيئته البشرية النجدية البدوية. فقد منح الغزو باسم الدين شرعية للسلب والنهب، وهو ما يدفع البدو الذين يشكل الغزو عنصرًا تكوينيًا في معاشهم إلى شرعنة غزوهم ونهبهم بوصفهم «وارثين» للأرض، والله يعطي الملك من يشاء، ومنح المكر ضد أعداء الدين شرعية للغدر أيضًا، كما وضع بعض الأسس لتنظيم البدو في كيان سياسي تحت إمرة إمام مطاع. فحين قام عبد العزيز الثاني بتأسيس الهِجر[23] منذ عام 1912، أي تجمعات الإخوان الذين غادروا قبائلهم ومكان سكناهم من أجل الجهاد (ما أسهم في تفتيت الروابط القبلية)، انطلقت جيوش الإخوان في عملياتها تحت شعار: «من عادى آل سعود يعادي الله، فخذ عدو الله لعهد الله واغدر به»[24]. فغدت «الهجر» مجتمعات-أخويات تقوم على صهر الأمشاج القبلية في الأساس الاعتقادي الواحد.

ومسائل التوحيد عنده سبع، يعدّدها كما يلي: الأولى، الحكم في خلق الجن والإنس. والثانية، أن العبادة هي التوحيد. والثالثة، أن من لم يأت به لم يعبد الله. والرابعة، الحكمة في إرسال الرسل. والخامسة، أن الرسل عمت كل أمة. والسادسة، أن دين الأنبياء واحد. والسابعة، وهي المسألة الكبيرة، أن عبادة

---

(23) قبل ذلك بوقت طويل كان محمد بن عبد الوهاب قد عدّ الدرعية دار هجرة، ثم نجدًا كلها بوصفها إمارة إسلامية، فبالهجرة يقوم الجهاد. يُنظر: **الدرر السنية**، ج 8، ص 238-241 (نقلًا عن عبد الله بن مسعود)، وكذلك أجوبة الشيخ سليمان بن سحمان باعتبار نجد دار هجرة (ص 474-478).

(24) فؤاد إبراهيم، **السلفية الجهادية في السعودية** (بيروت: دار الساقي، 2009)، ص 27.

الله لا تحصل إلا بالكفر بالطاغوت[25]. وقد علق السلفيون الجهاديون أهمية كبرى على رفض الطاغوت وتكفيره، وقصدوا به الأنظمة الحاكمة التي لا تطبق شرع الله (يكاد يكون محور خطاب سيد قطب هو محاربة الطاغوت)، وكل من لا يطبق شرع الله أو كان خارجًا على عقيدة «التوحيد» في أدق تفاصيل حياته اليومية وعلاقاته مع الآخر. وربما كان الإسراف في استخدام هذا المصطلح من أهم ما يميز نصوصهم. ويدلل ابن عبد الوهاب على مسائل التوحيد بالآيات التالية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، و﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: 36)، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: 23)، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: 36)، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (الأنعام: 151). ولذلك كان للوهابيين مقاربة للنبوة باعتبارها رسالة يحملها إنسان اختاره الله للتبليغ. ويرون أن نسبة الخوارق إليه بعد وفاته، والاستغاثة به بُعد بعد موته، بل حتى الحلف به من الشرك، كما يحرم تقديس قبور الصالحين والآثار النبوية، بما في ذلك قبره، على أساس أن ذلك كله إما شرك، وإما أنه يؤدي إلى الشرك، مع الاعتراف بشفاعته للمؤمنين عند الله يوم القيامة.

وكان التحالف مع أمير الدرعية بعد فشل التحالف مع أمير العيينة من أهم عوامل انتشار الدعوة التي لاءمت ببساطتها وخلوها من التعقيد البيئة النجدية. كما منحت الأمير النجدي دافعًا شرعيًا

---

(25) محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، 2001)، ص 9-11.

للغزو، ولفرض سطوته على القبائل المحيطة. فاقتسم محمد بن عبد الوهاب وابن سعود السلطة فكان الأول مرجعًا دينيًا، واعترف للثاني بالسلطة السياسية، وواصل أبناؤهم تقليدهم هذا. وحين تمرد قسم من أتباع ابن عبد الوهاب (الإخوان) في الدولة السعودية الثالثة قمعهم آل سعود بشدة في معركة السبلة.

ازدهرت الدعوة في عهد عبد العزيز بن محمد بن سعود، الذي كان قبل مهاجمة القبائل العربية يوفد، على نهج إقامة الحجّة لشرعنة الغزو، رسولًا ينذر القبيلة المعنية بقبول عقيدته والالتزام بها، بوصفها القرآن نفسه، وبنبذ البدع، والالتزام بفرائض الدين بحسب تفسير هذه العقيدة لما هو بدعة، أو يفرض ذلك عليها بحد السيف، فقد وضعت السماء حق العقوبة الإلهية للمشركين على يديه. وكانت رسائل عبد العزيز على طريقة «إقامة الحجة قبل الغزو» إلى زعماء القبائل مقتضبة وتحذيرية تذكّر برسائل النبي إلى الملوك، مع ملاحظة الفرق في أن الرسائل التي بعثها النبي لم تتضمن إعلان قتال، وإن شملت تحذيرًا. وكانت جميع غزوات النبي ردة فعل على تحركات العرب، وإعلانها الحرب، بما في ذلك قتال الروم والغساسنة، وأما الفرس فقد أعلنوا الحرب وبعثوا رجلين يغتالان النبي كما هو وارد في السيرة، وقتلوا رسول النبي إليهم. وقتل الرسل، في عرف ذلك الزمان، إعلان للحرب. أما سورة براءة فهي عامة للمشركين العرب وحدهم، فإما الإسلام وإما السيف. فموقف عبد العزيز يقتضي أن العرب حوله مشركون فإما الإسلام وإما السيف، وليس هذا من باب رسائل النبي إلى كسرى وهرقل وغيرهما، بل من باب ما اعتبره هو تطبيقًا لسورة براءة، وآية السيف.

عدّ الوهابيون معاصريهم من المسلمين مشركين، بل هم أشدّ شركًا من جاهليي الجزيرة العربية في عصر الرسول[26]، وذهبوا أبعد من السلفيين والأصوليين، وأبعد حتى من محمد بن عبد الوهاب نفسه، إذ لم يعدّوا «خصومهم مسلمين، بل عدّوهم مشركين. وكانوا يعتقدون أن جميع الذين سمعوا دعوتهم ولم يتبعوها كفرة. وفيما بعد كان موقف الوهابيين من أهل الكتاب أخف من موقفهم من المسلمين غير الوهابيين»[27]. وهذا بخلاف الفكر السلفي الكلاسيكي عند ابن تيمية مثلًا الذي يشترط إقامة الحجة أو إبلاغها. وقد شكّل هذا التكفير أساسًا لهوية وهابية مختلفة متميزة من بقية المسلمين، ومبررًا شرعيًا لإعلان الجهاد عليهم.

كان إيمان ابن عبد الوهاب راسخًا بأن التوحيد يتناقض مع ممارسات طلب الشفاعة من الأولياء والتوسل بالقبور. فهذه، في نظره، ممارسات لا تختلف عن عبادة الأوثان التي كان أهل الجاهلية يعبدونها من دون الله، ولا سيما أن عرب الجاهلية كانوا يطلبون شفاعتها عند الله، أو بلغة القرآن ليقربوهم إليه زلفى[28]. فهم، بحسب فهم ابن عبد الوهاب للقرآن، لم يعبدوا الأوثان بل آمنوا أنها وسطاء لهم عند الله. «لقد ملكت هذه الفكرة عقل الشيخ محمد حتى صار لا يرى في الحياة سوى هدف واحد هو إرجاع الناس إلى الفطرة الأولى

(26) ألكسي فاسيلييف، **تاريخ العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 91-92.

(27) المرجع نفسه، ص 93.

(28) ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (الزمر: 3).

وهي عبادة الله وحده وترك عبادة الأضرحة»[29]. وقد خصص جزءًا كبيرًا من كتاباته لهذا الموضوع الذي يبدو أنه استحوذ عليه.

بدأ الشيخ ابن عبد الوهاب يطبق مبادئه في القرية الأولى التي لجأ إلى حاكمها. فأمر بقطع الأشجار التي كانت مقدسة لدى عامة العيينة. كما ذهب بنفسه لهدم قبر زيد بن الخطاب الذي قُتِل هناك في أثناء حروب الردة، فذهب الشيخ بصحبة عثمان بن معمر أمير العيينة وستمئة رجل من أتباعه بغية هدم الضريح، فخرج إليه سكان القرية المجاورة لمنعه من ذلك، فحمى عثمان الشيخ الذي أخذ المعول بيده فهدمه[30] ليثبت للعامة أنه مجرد حجر، وأن الغضب الإلهي لن يحل على من يمسه. لقد رافقت هذه النزعة الوهابيين لاحقًا بعد أن تمكنوا، فأصبحوا يتميزون بهدم الأضرحة وأنصبة القبور والمزارات في كل بلد يغزونه. وبعد ذلك جرى في الواحة رجم امرأة اقترفت، كما ادعي عليها، الزنى. وطبق ابن عبد الوهاب عليها حد الرجم حرفيًا، فأمر برجمها بالحجارة. ويقول ابن غنام: «فخرج الوالي عثمان وجماعة من المسلمين فرجموها حتى ماتت، وكان أول من رجمها عثمان المذكور، فلما ماتت أمر أن يغسلوها وأن تكفن ويصلى عليها»[31]. وفي مرحلة التحالف مع آل سعود، وتوسع نفوذ

---

(29) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الأول: من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر** (لندن: الوراق للنشر، 2007)، ص 195.

(30) المرجع نفسه، ص 195-196، وفاسيلييف، ص 97.

(31) فاسيلييف، ص 98. وتسرد ناتانا دي لونغ أيضًا قيامه شخصيًا بقطع الشجرة التي تبارك فيها الناس، وصدم بذلك سكان العُيينة، كما هدم بنفسه ضريح زيد بن الخطاب. ولكن الكاتبة حين تشرح رجم المرأة الزانية بالتفصيل، تبرر ذلك بأنه لم يبق مخرج لابن عبد الوهاب، وذلك لأنّها اعترفت وأصرت على اعترافها =

الدرعية بواسطة نشر الدعوة بالسيف، قطع الوهابيون طريق الحج على الحجاج الشوام سنتين في أوائل القرن الثامن عشر، وكانت الحملات الوهابية قد اشتدت على الشام إلى حد أنها وصلت إلى حوران[32]، وحين سمحوا في عام 1807 للقافلة بالوصول إلى مكة، اشترطوا على أي حاج ألا يحمل شيئًا من المنكرات مثل «التبغ» أو يتناولها. ووصف حيدر الشهابي ذلك مضيفًا إليه ألّا يحملوا أي شيء من المحرمات «الوهابية»، ومنها «ألا يشربوا في الطريق تنبك ولا دخان، ولا يصحبوا معهم محمل النبي»[33].

لقد فصّل محمد بن عبد الوهاب في أنواع الشرك، ومع أنها لم تقترب من مسائل الجاهلية التي تجاوزت المئة، فإنها بلغت أكثر من عشرة، وأورد فيها تفاصيل من التدين الشعبي عقد عليها أهمية كبيرة، وتعامل معها بمنتهى الجدية: 1. لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه. 2. الرقى والتمائم. 3. التبرك بشجرة أو حجر ونحوهما 4. النذر لغير الله. 5. الاستعاذة بغير الله. 6. الاستغاثة بغير الله. 7. الغلو في الصالحين. 8. التبرك بالقبور. 9. التعامل بالسحر. 10. التماس معرفة الكهان والعرافين. 11. الطيرة والتطير. 12. التنجيم[34].

= ومجاهرتها بالزنى، رغم محاولات ابن عبد الوهاب ثنيها عن ذلك. يُنظر:
DeLong-Bas, pp. 25-27.

(32) عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار، ج 3، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1993)، ص 1600.

(33) الشهابي، ج 2، القسم 2: الحملة الفرنسوية على مصر وأوائل حكم الأمير بشير الثاني، ص 524.

(34) جمعها عزيز العظمة مع نصوص أخرى في: عزيز العظمة، **محمد بن** =

والحقيقة ليس هناك عالم من أهل السنّة أشعريًا أكان أم غير ذلك يجيز هذه الأشياء كلها أو يناقش في كراهة معظمها، إنما الخلاف بين المخالفين ومحمد بن عبد الوهاب في معظم هذه المسائل هو: هل يكفر مرتكبها؟ هناك أشياء مجمع على أنها كفر، وهناك أشياء لا تبلغ درجة الكفر مع الاتفاق على أنها بدعة. وسوف تعلق تنظيمات

= **عبد الوهاب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000)، ص 77-90. ولكننا عدنا إلى النصوص الأصلية في: ابن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**.

وقد وردت هذه المسائل في **كتاب التوحيد** في مواضع مختلفة نلخصها في الآتي:

تكفير من لبس الحلق والخيط لدفع البلاء واعتباره شركًا وحكمه أنه شرك أصغر، والشرك الأصغر هو أكبر الكبائر (ص27-28).

تحريم التمائم (لرد العين)، والرقى (ما عدا العين والحُمى)، والتولة واعتبارها شركًا (ص 29-30).

تحريم التبرك بشجر أو حجر، واعتبارها تقليدًا وسنّةً عن أهل الكتاب، وبخاصة «النصارى»، «وسنّة أهل الكتاب مذمومة كسنة المشركين» (ص 34).

من الشرك الاستعانة بغير الله (ص 41).

الاستغاثة بغير الله هي «شرك أكبر» (ص 43).

«شفاعة» الرسول يوم القيامة لا تكون لمشرك (ص 53).

«معرفة أول شرك حدث بالأرض: أنه بشبهة الصالحين» (ص 57).

«معرفة النهي عن التماثيل والحكم بإزالتها» (ص 58).

قتل الساحر لأنه كافر ولا يستتاب (ص 73).

«لا يجتمع تصديق الكاهن والعراف مع الإيمان به، وهو كفر » (ص 77)

«التصريح بأن الطيرة والتطير هو شرك» (ص 83).

«الحلف بغير الله شرك» (ص 110).

«التغليظ الشديد في المصورين، والتصريح بأنهم أشد الناس عذابًا» (ص 139).

«تحذير الناس من الغلو في وصف النبي أو المبالغة في رفع منزلته» (ص 146).

كل تلك الأشياء فيها نصوص قوية الدلالة، ومن تعمق في كتب الفقه والعقائد يجد أن كثيرًا من الأشعرية من مختلف المذاهب يكرهونها أو يحرمونها، والمسألة الكبرى التي ينقمونها على ابن عبد الوهاب أنه غالى في تكفير مرتكبيها وقاتلهم.

السلفية الجهادية لاحقًا أهمية على تفاصيل كهذه وغيرها استحوذت عليها وأصرّت أن تفرض تصورها على الناس. ويجدر أن يذكر أنه في موضوع الأنصبة سبق ابن تيمية ابن عبد الوهاب بخمسة قرون. والوهابيون واعون لذلك ويستشهدون به: «وكان بدمشق كثير من هذه الأنصاب، فيسر الله تعالى كسرها على يد شيخ الإسلام [...]، فإنه هدم مواضع كثيرة بدمشق مما يعبده العامة من دون الله، وينذرون له [...]. وقد أقام الله تعالى في زماننا هذا وهو آخر القرن الثاني عشر من الهجرة النبوية من بعث الله به دين الإسلام وإخلاص العبادة لله وحده بعد اندراسه، وهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب [...]، وكان قبل ذلك في كل أرض وبلد من أرض نجد أوثان وأشجار تعبد من دون الله، وينذر لها ويذبح لها القربان ويعظمونها أعظم من تعظيم الله [...]، فأزال الله ذلك كله بشيخ الإسلام، وأقام به الحجة على أهل زمانه وعرف التوحيد جميع عدوانه»(35). ولكن، الفرق بينهما «أن ابن تيمية نادى بالفكرة في بيئة حضرية، فلم ينجح بينما نادى محمد بها في بيئة بدوية فنجح نجاحًا عظيمًا»(36).

فعل ابن تيمية هذا في دمشق، حيث المدارس والزوايا والتقاليد والقضاة والمشايخ والصوفية والأوقاف... إلخ، وحتى لو وجد ابن تيمية سلطانًا يعينه، فلا ضمانة أن تنال السلفية انتشارًا واسعًا كما جرى مع الوهابية في نجد، إلا من حيث الظاهر فقط. ولهذا أقول إن لانتشار الوهابية سببين: 1. القدرة على فرضها بالسيف. 2. ضعف

---

(35) **عقيدة الموحدين والرد على ضلال المبتدعين**، جمع وترتيب عبد الله بن سعدي الغامدي العبدلي؛ تقديم عبد العزيز بن عبد الله بن باز (الطائف: دار الطرفين، 1999)، ص 279-280.

(36) المرجع نفسه.

التقاليد الدينية السائدة ومؤسساتها. فهشاشة التقاليد الدينية القائمة وضعفها وفقرها، وغياب مؤسساتها في بيئة نجد وما حولها، من أهم عوامل انتشار الوهابية.

وقد انطبق ذلك على نشر المذهب الشيعي الاثني عشري في أوساط عشائر جنوب العراق التي توطنت جنوب بغداد قرب النجف وكربلاء والعمارة وغيرها، والمنتقلة تدريجيًا إلى الفلاحة، كما بيّن عديد من الدراسات. وينطبق ذلك أيضًا على تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) ونشاطه في البيئة القبلية والعشائرية الحديثة التحضر الريفي، في العراق وسورية، والتي لا يتجاوز استقرارها في الحالة السورية ستينيات القرن التاسع عشر، وظل استقرارها تدريجيًا حتى أواخر أربعينيات القرن العشرين. وقام قسم كبير من نفوذ تنظيم «داعش» في بيئة تلك العشائر المتحضرة حديثًا، والتي تحمل في ذهنيتها وعاداتها ميراثها البدوي، وهو ما تميزت به عشائر المنطقة الشرقية في سورية، أي منطقة الجزيرة الفراتية السورية، بينما التحق كثير من ذوي الأصول البدوية العشائرية المتحضرين حديثًا، مثل المتحدرين من أرياف إدلب وحمص وحماة والقنيطرة، بتنظيم جبهة النصرة.

سبق أن قام الباحث السوري أحمد وصفي زكريا (المستحق بجدارة لقب عالم أنثروبولوجي) بوصف عادات قبائل بلاد الشام، مبينًا أعرافها العشائرية غير الدينية، ومبينًا أيضًا هشاشة وعيها الديني. وقد انتبه زكريا إلى دور محمد بن عبد الوهاب في نشر الوعي الديني في نجد مقارنة ببلاد الشام: «في القرون الأخيرة عم الجهل بالدين جزيرة العرب إلى بعض جهاتها كعمان واليمن، ولم يستفق العرب من سباتهم [...] إلا بعد قيام محمد بن عبد الوهاب وآل سعود بثورتهم الدينية والسياسية والقومية. فترى اليوم عربان نجد والقصيم

أقل من عربان بادية الشام والعراق شرورًا وجهلًا بأمور الدين. فعربان شمّر مثلًا، يصلون، وأما الأرولة [الرولة] فلا يعرفون إقامة الصلاة، ومثلهم بنو صخر والسرحان وأكثر عربان بادية الشام»[37]. وكتب زكريا أنهم في حالة تدينهم أقرب إلى التوحيد الخاص وبساطة الدين من دون تفرعات زائدة[38].

لكن في حالة متانة التقاليد الدينية والتراث وعمقهما وتوفر مؤسسات دينية واجتماعية وسياسية قوية وراسخة ومتصلة اتصالًا وثيقًا بالشعب وعامّة الناس، يصعب نشر الفكر الذي يعيد الدين إلى «بساطته الأولى» المتخيّلة الصارمة، والخالية من المؤسسات وتقاليد التدين الشعبي المتنوعة والمرتبطة بالثقافات المحلية، والتي تكاد تكون خالية تمامًا من الطقوس. السلفية في هذه الحالة تتجاوز التقاليد إلى الماضي المتخيل وليس إلى مستقبل يعد به التقدم في الحداثة. وتقاوم التقاليدُ، ومن يحفظها في المؤسسة الدينية والتدين الشعبي والبنى الاجتماعية القوية، الفكرَ الذي يرمي عمليًا إلى إلغائها، كما تقاوم من يقوم بعملية تصحير المجتمع ثقافيًا وعمرانيًا للبدء من نقطة الصفر، لا أقل من مقاومتها للتحديث. ويهولها أن الإصلاح السلفي في هذه الحالة يكفّرها، ويعبّر عن نفسه بوسائل تشبه وسائل تأسيس ديانة جديدة. ولكن الدعوة قد تنجح في أوساط القبائل والمجموعات السكانية الضعيفة التقاليد الدينية، فتقلد بذلك عملية تأسيس الإسلام كما يتخيلها القائمون على هذه الدعوة الجديدة. ونحن نشهد مثل هذه الممانعة ضد التكفيريين حتى لو كانت التقاليد

(37) أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط 10 (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2009)، ص 299.

(38) المرجع نفسه، ص 300.

القائمة سلفية، وحفظتها ينهلون من مصادر الفكر التراثية نفسها التي يزعم الفكر التكفيري أنه يستند إليها، من ابن حنبل فابن تيمية وابن القيم ثم محمد بن عبد الوهاب نفسه.

عمل ابن تيمية في بيئة حضرية ذات تقاليد ومؤسسات دينية، ونشر ابن عبد الوهاب دعوته في بيئة هشة التقاليد الدينية، وحمل سيفًا. أما ابن تيمية، فمات في السجن. لقد انتشرت الوهابية في نجد، لا عن اقتناع بالضرورة، فقد أمضى محمد بن عبد الوهاب وقتًا يثور فيه الناس عليه ويطردونه حتى التقى محمد بن سعود، وهنا جاء دور السيف. وهذا ما فعله الدواعش في الموصل والرقة وغيرهما. ولعل ما يؤكد هذا أن الناس، بقليل من الانفتاح من أعلى وتهميش هيئة الأمر بالمعروف كما يجري في المملكة العربية السعودية في زمن كتابة هذا النص، يخرجون عن عباءة الوهابية أفواجًا، ما يدل على أن الأمر مفروض بالقوة.

كان نشر الدين والدعوة سهلًا في القبائل البدوية وشبه البدوية (لا بسبب البداوة بالضرورة، ولكن بسبب غياب تقاليد دينية راسخة ومؤسسات)، إضافة إلى استعمال السيف، ولا سيما بعد تمكن الإسلام ونزول سورة براءة الموجهة بصفة خاصة إلى مشركي العرب، فلم يكن أمامهم إلا الإسلام أو السيف، على عكس أهل الكتاب. وقد انتشر الإسلام بين عرب الجزيرة، ولكنه لم يُقم له مؤسسات أو أعرافًا قوية تضاهي أو تستبدل الأعراف العشائرية، إذ يصعب إقامة مؤسسات دينية (مساجد، أوقاف، هيئات علماء وغيرها) من دون حد أدنى من الاستقرار والحياة المدنية. والعامل نفسه يسهل نشر الدعوة الجديدة، أو دعوة تجديد الدين، في غياب تقاليد دينية قديمة تقاومها. وقد أشار «جميع دارسي الجزيرة العربية

إلى أن الإسلام ينغرس بصعوبة بين البدو. وأشار فولني في حينه إلى موقف البدو اللامبالي من الفرائض الإسلامية. فالبدو القاطنون على الحدود مع العثمانيين يتظاهرون بأنهم مسلمون لاعتبارات سياسية، ولكنهم ضعيفو الإيمان وتدينهم ضعيف إلى درجة يعتبرون معها كفرة ليس لديهم نبي ولا قانون [...]. ويقول بوركهارت إن البدو قبل الوهابية غالبًا ما كانوا لا يعرفون الإسلام عمومًا. ويؤكد بلغريف أن دين محمد لم يُحدِث طوال 12 قرنًا إلا تأثيرًا ضعيفًا، أو لم يحدث أي تأثير بين جماهير البدو الرحل»[39].

لذا نرى أن ضعف التقاليد الدينية وهشاشة مؤسساتها، لو سلمنا بها، أدقّ من فكرة البداوة والحضارة. وقد حدثت انتقالات سكانية للقبائل بسبب الحروب مع الوهابية. ذكر هذا هاشم ناجي في مقدمة كتابه عن الوهابية، وأشار إلى أنها من أبرز الانزياحات السكانية في المنطقة عبر التاريخ. لقد ذكر القرآن في سورة التوبة أن ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ (التوبة: 97)، وهي السورة التي خيّرت الأعاريب بين الإسلام والسيف، ونبذت إليهم عهودهم على سواء. وتدل الآثار على أن من يعود إلى الأعرابية بعد الهجرة يعدّ مرتدًا، إلا في استثناءات كحالة ضمام بن ثعلبة. ولا ننسى أن عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود بدأ في مشروع للتوطين والتمدين (إذا صحّ التعبير)، هو مشروع الهِجَر، بدلًا من حالة الأعرابية، بل حتى «داعش» في الوقت الحديث عاقب بقسوةٍ البدو الذين لم يخضعوا له. إلا أن تلك الانزياحات ما لبثت أن عادت وتشكلت في عشائر جديدة، أي وفق المبدأ العشائري الناظم للجماعة العشائرية في ظل غياب شروط المجتمع الحديث

(39) فاسيلييف، ص 85.

يومئذ الذي يدمجها في مجتمع. وهذه هي حالة عشائر بلاد الشام التي كانت دائمة التشكل والتوحيد لنفسها إلى أن طرأت عليها عوامل تفكيك عملية التحضر والتحديث الواسعة.

بحسب التراث الوهابي نفسه، كانت أحكام الشرع في الفصل في الدعاوى مطبقة في المناطق الحضرية ولدى من هم أقرب إلى «حكومتهم». خذ مثالاً على ذلك وصف سيرته في **لمع الشهاب** وعلاقته بالحضر والبدو: وحين قرر ابن عبد الوهاب الدعوة التجأ أول الأمر إلى عثمان بن معمر التميمي، حاكم العيينة، «فاتفقا على إقامة هذا الأمر والدين، والعمل بالشرع الشريف، [...] على أن يبطلا جميع ما سوى هذا المذهب من المذاهب الإسلامية وغيرها عمومًا، ووافقهم على ذلك كثير من أهل العيينة من وجوه البلد وأعيانها من خدم ابن معمر وحشمه، وبعض الناس الذين هناك لم يرضوا به. فاستمر محمد بن عبد الوهاب مدة بالعيينة [...]. وأما أكابر ومشايخ سائر نجد لم يرضوا بشيوع هذا الدين وإذاعته، لأنه يفسد عليهم قوانين كلية، وقواعد أصلية وضعت عليها حكومتهم [...]. وأما الحضر من أهل النجد فمرجعهم إلى الشرع في فصل الخصومات والدعاوى، ما عدا وادي الدواسر وجبل شمر لأنهما إلى البدو أقرب منهما إلى الحضر»[40].

سبق أن بينّا أهمية البيئة في التكفير ونشر الدعوة إضافة إلى القدرة على فرضها بالسيف. ونضيف الآن عنصرًا آخر ذا علاقة بهذه البيئة التي أسهمت في توقيته كأحد مميزات هذه الدعوة ونشرها، ألا وهو الجهاد. إن اعتبار الجهاد أحد أهم الفروض الدينية، وعدم

(40) كتاب لمع الشهاب، ص 32-33.

حصره في نخبة منظمة في تنظيم صغير، كان ممكنًا في مجتمع يقوم أصلًا على الغزو والغنيمة. لقد أصبح الغزو جهادًا ضد الكفار، أما الغنيمة فتكاد تكون بذاتها فريضة دينية وتيمّنًا بالسلف لأن الكفار تحل دماؤهم وأموالهم ونساؤهم[41]، وتخمّس أموالهم.

وقد كانت الحياة في صحراء نجد حياة فقر وبؤس، حتى بعد سيطرة الوهابيين عليها كاملة، «فلم يتمكن ابن سعود حتى من تأمين الأغذية لأعز تلامذة محمد بن عبد الوهاب [...]. وأطلع محمد بن عبد الوهاب أتباعه وأنصاره على مبادئ مذهبه، وأوحى لهم فكرة ضرورة الجهاد ضد الكفرة [...]. وبعد أولى غزوات الدرعيين على جيرانهم وزعت الغنائم بالعدل طبقًا لأحكام الوهابية: الخمس لابن سعود، والباقي للجند. ثلث للمشاة وثلثان للخيالة»[42]. وهكذا أصبح اعتناق الوهابية مجزيًا في الحياة اليومية في الصحراء بسبب تعاظم الموارد أو «الغنائم» جراء الغزو، فقد ضُمنت للوهابي (القائد والرعية) حماية ومعاش ومجتمع منظم. قال هذا محمد بن عبد الوهاب لابن سعود حين ذكر له أن له امتيازات، فقال له ابن عبد الوهاب سيغنيك الله عنها من الغنائم ما هو أحسن منها[43]. ويدل ما كتبه مؤرخو الجزيرة والرحالة الأوروبيون على أن الغزو ظل هو الطريق الرئيسة لحصول الوجهاء والأعيان على الثروة. وقد عدد المؤرخ الوهابي ابن بشر عدد الضرائب التي وردت إلى الدرعية وما ينقل إليها من الأخماس والغنائم أضعاف ذلك، وكتب أنه «عندما تم في عام 1790-1791 دحر قبائل مطير وشمّر حصل الوهابيون

(41) يُنظر أيضًا: الوردي، ص 198.

(42) فاسيلييف، ص 100.

(43) يُنظر أيضًا: إبراهيم، ص 12.

على غنائم كثيرة من الإبل والغنم والأثاث والأمتعة. وسرعان ما تعرض سائر البدو لمثل هذا المصير»[44]، أي قتل الرجال ونهب الأموال. وكتب تاريخ الدعوة النجدية تؤكد هذا، بنوع من الفخر. وكحال الغزو في ذلك العصر، لم يكن المنتصر يراعي المهزوم، إذ يجرده من أملاكه، حتى ما هو ضروري منها. كانت الغنائم مصدرًا رئيسًا لدخل الدولة السعودية الأولى، فقد قامت على الحروب والتوسع، وأخضعت كل قبيلة تمردت على حكم آل سعود بالقوة. والجديد هنا هو تلفع مبدأ الغزو القبلي من أجل «الغنيمة» بمبدأ الجهاد ضد «الشرك» و«المبتدعة»، وإخضاع القبائل المتناحرة على اقتصاد «الغنيمة» في مجتمع محدود الموارد، باسم الدين «الحق».

عمل عبد العزيز على استمالة القبائل بواسطة توزيع الغنائم، وقد طمأن مخاوف القبائل العربية «إذ أعلمهم بأن من يقبل حكمه الذي هو حكم القرآن وحكم القادر الأعلى، لن يمس لا في شخصه ولا في أمواله. وكان لهذا القرار كل الأثر الذي كان يأمل»[45]. وفي كثير من الأحيان أبقى الأمراء والشيوخ على سدة زعامة قبائلهم وواحاتهم. «ولكنه بقدر اتساع الدولة الوهابية وتعزز السلطة المركزية أخذت الدرعية تستبدل الحكام المحليين أكثر فأكثر بممثلي الأفخاذ والبطون المنافسين لهم أو أبناء الأسر التي لم يكن لها في الماضي أمل في الارتقاء». وهذا يذكّر بسلوك تنظيم الدولة (داعش) مع القبائل بتنسيب زعامات لا أمل لها في التزعم إلا بفضل التنظيم، ما يضمن ولاءها الأعمى. «ويقول بوركهارت: يعتقد الوهابيون أنه من الضروري استبدال جميع الشيوخ تقريبًا في القبائل التي ضموها

(44) المرجع نفسه، ص 134-135.

(45) كورانسي، ص 33.

إليهم. ولم يتركوا السلطة في أيدي أبناء الشيخ بل أحالوها إلى أسر الأعيان المنافسة. وعندما احتل محمد علي الحجاز أعاد حقوق الشيوخ المحليين وأنشأ بذلك معقلًا ضد الوهابيين»[46]. والحقيقة أن استخدام استراتيجية استبدال زعامات القبائل لم يقتصر على الدولة السعودية وتنظيم الدولة، بل اتبعته أيضًا جمهوريات عربية لضمان ولاء قيادات قبلية وعشائرية ترتبط بها لأنها نصبتها، ولأنها مثلها تشكك في ولاء قاعدتها الاجتماعية وتحتاج إلى التواطؤ مع السلطة الحاكمة لضبطها. لا علاقة لهذه الآلية بالسلفية أو غيرها، بل بالسلطة التي تقوم على مركّب الاستزبان والقوة باستخدام مصادر الدولة.

ينطبق اقتصاد الغزو والغنائم (الفتوحات والفيء) على الدعوة الإسلامية الأولى، الذي استمرّ حتى زمن الأمويين والعباسيين وما بعدهم. فبعد أن استتب الأمر في جزيرة العرب بدأت القبائل تحشد في غزو البلدان المحيطة بعد أن حرَّمت الغزو في ما بينها. ولا شك أن مهمة نشر الدين والجهاد والاستعداد للشهادة منحت المقاتلين دافعًا معنويًا، وشعورًا بالتفوق على مجتمعات أشدّ تحضرًا، وهو ما تظهره بوضوح كتب «الفتوحات» مثل الأزدي والواقدي[47].

---

(46) فاسيلييف، ص 149.

(47) قارن بـ: أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، دراسة وتحقيق عصام مصطفى عقلة ويوسف أحمد بني ياسين؛ تقديم عبد العزيز الدوري (عمان: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية؛ دار اليازروي العلمية، 2011)، ص 201-202. وكذلك يُنظر الحوار الذي أورده الواقدي بين وردان وخالد بن الوليد عشية معركة أجنادين، حين اجتمع وردان إلى خالد وقال له: «ياخالد أذكر لي ما الذي تريدون وقرّب الأمر بيني وبينكم، فإن كنت تطلب منا شيئًا فلا نبخل به عليك صدقة منا عليكم، لأننا ليس عندنا أضعف منكم، وقد علمنا أنكم كنتم في بلاد قحط وجوع تموتون جوعًا، فاقنع منا بالقليل وارحل عنا». يُنظر: أبو عبد الله محمد بن عمر =

لم تمنح الدعوة قبائل الجزيرة إمكانية تمويه الغزو بوصفه جهادًا فحسب، بل أيضًا قدرة الأشدّ تخلفًا على الشعور بالتفوق على الأشدّ تطوّرا، بل حتى احتقاره بوصفه كافرًا. هنا ربما يكمن سر سهولة ازدراء الأقل تطورًا وتحضرًا للأكثر منه تطورًا وتمدّنًا (بل حتى علمًا ومعرفةً) والتعالي عليه، الذي يبدو غير مبرر بأقل تعبير.

ومما سجله المؤرخون عن عبد العزيز آل سعود أن الناس كانوا ينادونه يا عبد العزيز، من دون ألقاب، أو يا ابن سعود، أو يا أخا نورة، وقد ذكر الأستاذ الأديب علي الطنطاوي أنه حين حجّ في عام 1937، جالس عبد العزيز هو والدمشقيون الذين معه، ووصف بساطته وبساطة من حوله بإعجاب[48]. وروى أيضًا خبرًا أن المحمل المصري حين دخل مكة في عام 1344هـ/ 1926م، قام له الأعاريب «يقولون: صنم صنم، يعبدون صنمًا في منى. وتصايحوا: الصنم الصنم، وأقبلوا يحصبونه ويرمونه كما يرمون الجمرات»، وأطلق الجنود المصريون النار وقتلوا عددًا منهم، وكادت تقع فتنة عظيمة، فقام الملك عبد العزيز من مجلسه فزعًا، ووقف بين الفريقين يصرخ: أنا عبد العزيز، أنا عبد العزيز[49].

= الواقدي، **فتوح الشام**، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، ج 1، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 59.

(48) علي الطنطاوي، **ذكريات**، ط 3، ج 3 (مكة المكرمة: دار المنارة للنشر التوزيع، 2000)، ص 138. والحقيقة أن هذه كانت عادة رائجة بين القبائل. وحتى النبي نفسه كان يخاطبه معاصروه بالاسم الأول كما جاء في السير، حتى نزل الأمر الإلهي للصحابة بالنهي عن دعائه كما يدعو بعضهم بعضًا. لكن الأعراب بقوا ينادونه: «يا محمد».

(49) المرجع نفسه، ص 147–148. وكان ذلك العام هو آخر العهد بالمحمل المصري.

وعلى الرغم من الفارق التاريخي الكبير، نجحت محاولة محمد بن عبد الوهاب في تقليد البدايات وكـأنه ينشئ دينًا جديدًا ويدعو له، لأن ظروف دعوته في جزيرة العرب في نجد من النواحي الجغرافية والبيئية والاقتصادية والبشرية لم تختلف جذريًا عما كان سائدًا فيها قبل ثلاثة عشر قرنًا لناحية سيادة العرف القبلي من جهة مع جزر صغيرة مدنية أو موطنة ساد فيه العرف الديني (أقصد تطبيق بعض أحكام الشريعة) . وكانت حجة التكفير بيد الوهابيين أداة مطواعة لقتال المخالفين.

ساد انطباع عام عن تشدد الوهابية وطهرانيتها وتزمتها، وانطلاقها عمومًا من التحريم، بمعنى أن كل جديد بدعة وضلالة، وكل غريب وغير مألوف حرام إلى أن يحلل بفتوى ما. وهي نزعة أو مزاج ما زالت تيارات إسلامية عديدة مصابة بها. فهي وإن كانت تحلل الجديد في النهاية، إلا أن أسئلة «مثل أليس هذا حرامًا؟ وهل هذا متاح؟» ما زالت هي الأسئلة الأولى التي تخطر على البال عند التعرف على أي جديد، أو لدى مقابلة أي شيء من خارج البيئة. وكأن القاعدة هي التحريم حتى يصدر التحليل، بينما الصحيح في روح الحضارة الإسلامية عمومًا هو أن كل شيء متاح ما عدا ما لا يُستحب وما يُحرَّم.

وكتب معاصرون لمحمد بن عبد الوهاب أن الوهابيين يكفّرون الأتراك لأنهم أفسدوا الإسلام، وأنهم «يقاومون الترف ويذكرون بأن القرآن يسمح باستعمال الصوف لا الحرير. وهم لا يتساهلون بأكل الحلوى واحتساء القهوة أو تدخين الغليون»[50]. هذا الانطباع وصل

---

(50) إدوارد دريو، المقدمة، في: تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان=

إلى المراقبين الأجانب في العراق «وهم يصومون رمضان ويبتعدون عن النبيذ والمشروب وأي مسكر آخر، حتى إنهم منعوا استعمال الدخان وجعلوا الموت قصاص من يدخن»[51] (وهذه المقولة في شأن حول عقوبة الموت على استخدام التبغ غير صحيحة؛ إذ لا إثبات على ذلك[52]، لكن منع التبغ ومنع الحجاج من حمله كان حقيقة)[53].

من الواضح أن المراقب الأوروبي الذي كتب هذا الوصف لاحظ أن فئات أو طبقات معينة من المسلمين كانوا يشربون الخمر أو أي مسكر آخر، وإلا لما استحقت الملاحظة أن تُسجَّل، فمعروف أن الإسلام يحرم الخمر. أما التدخين، فالهوس الداعشي بمنعه في المناطق التي حكمها التنظيم في سورية والعراق، لا يمكن فهمه

= ريمون بتاريخ 1806: مبحث في أصول الوهابية وفي نشأة قوتهم وفي النفوذ الذي يتمتعون به، ترجمة هدى معوض، في: **الوهابية بتقارير القنصلية الفرنسية في بغداد (1806م/ 1221هـ - 1809م/ 1224هـ): تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان ريمون 1806، تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان بابتيست لوي روسو 1809، مع دراسة عن الحركة الوهابية للمرحوم الدكتور علي الوردي**، إعداد ومراجعة وتقديم هاشم ناجي؛ ترجمة هدى معوض وخالد عبد اللطيف حسن (لندن: الوراق للنشر، 2015)، ص 56.

(51) كورانسي، ص 67.

(52) يُنظر تكذيب عدة مقولات من هذا النوع، ولا سيما قضايا لم تصدر فيها فتاوى من الشيخ محمد بن عبد الوهاب حتى تطبق بشأنها حدود، خلافًا لما يشاع، في: سليمان بن صالح الخراشي، **أكذوبة مذكرات الجاسوس البريطاني همفر: وبيان حقيقة من كذبها لتشويه دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله والدولة السعودية الأولى** (الرياض: دار الآل والصحب للنشر والتوزيع، 2010)، ص 34.

(53) الشهابي، ج 2، القسم 2: الحملة الفرنسوية على مصر وأوائل حكم الأمير بشير الثاني، ص 524.

من دون تقليد الوهابية هدفًا قائمًا بذاته. ويواصل وصف المعاصر لمحمد عبد الوهاب وعبد العزيز آل سعود لنمط حياة الوهابيين بـ «أنهم يعيشون بزهد شديد لا يتعدى قوتهم الخبز الذي غالبًا ما يكون من الشعير والتمر والجراد والسمك، وأحيانًا الأرز ولحم الضأن، ولكن بقدر محدود. كما أن القهوة ممنوعة عليهم وهم لا يعرفون التدخين. وعاداتهم بسيطة وتتطور تبعًا لظروف الحياة، وتسود بينهم المساواة التامة بلا تمييز أو ألقاب تفرق معنويًا بين شخص وآخر. وهم يتعاملون كإخوة فيما بينهم ويحافظون على ألفتهم الشديدة حتى مع زعيمهم، بيد أنهم ينفذون إرادته بشكل أعمى [...]. وتتسم ملابسهم وأثاثهم بالبساطة وهم لا يرتدون إلا الأقمشة الصوفية أو القطنية ويحتقرون الملابس المترفة التي تصنعها الأمم الأخرى»[54].

يؤكد هذا الوصف لشظف العيش أن التحريم تناول غالبًا أشياء غير متوافرة أصلًا. وقد اختلف الأمر بالنسبة إلى من أراد فرض هذه المحرمات في بيئة مدنية معاصرة، وذلك في مرحلة انفتح فيها آل سعود أنفسهم وغيرهم من الوهابيين على المتع الدنيوية ومظاهر البذخ بإفراط، بعدما حكموا بلادًا شاسعة وأثروا إثراءً فاحشًا.

في عام 1796 وردت الأخبار إلى بغداد أن الأمير عبد العزيز ابن سعود استولى على الأحساء والقطيف والعقير، حتى وصل إلى ساحل الخليج وأخذ يهدّد طريق الحج، وأشيع أنه قتل مئتين من العلماء في هذه المناطق[55]. وكانت الشائعات عن قسوة مقاتليه

---

(54) تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان لوي روسو 1809-1224، ترجمة خالد عبد اللطيف حسن، في: **الوهابية بتقارير القنصلية الفرنسية في بغداد**، ص 114.

(55) الوردي، ص 200.

وعنفهم تسبقهم إلى المناطق المهددة، فتسهم في خلق نوع من الهستيريا الشعبية التي كانت من أمضى أسلحتهم. كما أصبحت حال الناس مع تنظيم الدولة (داعش) قبل قيام التحالف الدولي.

وفي يوم 22 نيسان/ أبريل 1802، الموافق 18 ذو الحجة 1216هـ، المعروف بيوم الغدير الذي يحتفل فيه الشيعة، دخل الوهابيون كربلاء فجأة وعلى نحو صاعق «وهم شاهرون سيوفهم يذبحون كل من يلقونهم في طريقهم ولم يستثنوا منهم الشيوخ والنساء والأطفال [...] ونهبوا كل شيء وقع في أيديهم من الدور والحوانيت والمرقد المقدس»[56]. لقد استغل الوهابيون غياب غالبية رجال المدينة الذين تجمعوا في النجف عند مقام الإمام علي، ولم يبق في المدينة غير حامية من 1400 رجل كما يفيد أحد التقارير[57]. ووصف القنصل الفرنسي في البصرة واقعة كربلاء بأن قسوة الوهابيين كانت فظيعة، ولا ضرورة لتفصيل ما ذكره من أعمال العنف؛ إذ يصعب تدقيقها[58]. ولكن من الواضح أن الهدف كان السلب والنهب، ولا سيما نتيجة الظن بوجود كنوز من هدايا الملوك فيه، وحاولوا تفكيك قبته اعتقادًا منهم أنها مصنوعة من الذهب، حتى تبين لهم أن صفائحها من النحاس المطليّ بالذهب.

بعد ذلك استولى سعود بن عبد العزيز على مكة والمدينة ولم يتعرض للسكان هناك، لكنه أمر بهدم القباب والمشاهد التركية.

---

(56) المرجع نفسه، ص 205-206.

(57) كورانسي، ص 26.

(58) تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان ريمون بتاريخ 1806: مبحث في أصول الوهابية وفي نشأة قوتهم وفي النفوذ الذي يتمتعون به، ترجمة هدى معوض، في: **الوهابية بتقارير القنصلية الفرنسية في بغداد**، ص 118.

فبعد انسحاب أميرها غالب باشا إلى جدة، حيث حصن نفسه فيها «وكان ذلك في أوائل رمضان 1217هـ، أي في 25 كانون الأول [ديسمبر] 1802، توجه سعود بن عبد العزيز بن محمد المعروف بسعود الكبير إلى مكة [...]، ودخلها بدون مقاومة وعامل سكانها معاملة طيبة، باستثناء منيب أفندي قاضي مكة الذي عُزل ثم أعدمه لعدم تقيده بالتعاليم الوهابية، وقد لحق به عشرون من المشايخ فذهبوا ضحية عقيدتهم»[59]. أما مجزرة الطائف الشهيرة، فوقعت بعد ذلك بأكثر من قرن، إبان غزو الدولة السعودية الثالثة للحجاز بتجمع إخواني/ قبلي بقيادة عبد العزيز في عام 1924 وذلك في حربه ضد الهاشميين. لكن ذاكرة من تبقى من كبار السن في الحجاز لا تزال تحتفظ بأمثال هذه الفظائع، مثل أخذ النساء سبايا من الطائف واقتيادهن أسيرات مقيّدات. وقد ذكر فؤاد إبراهيم أن الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب استهل رسالة له بعد «فتح» سعود الكبير مكة في عام 1218هـ بتعريف ذاتي مهم: «أما بعد فإننا معاشر غزو الموحدين» ثم يعرف الأمير سعود بـ «أمير الغزو»[60]. ووصف الباحث سياقات الغزو الوهابي كما يلي: «فالتسابق نحو تحقيق مهمة وطء بلاد الشرك بخيول الموحدين لم يكن محثوثًا بالرغبة في إشاعة السلم والمحبة، بل كان خطاب الفتح وغزو الديار الكافرة، هو مضخة التحريض على سفك الدم إلى حد السفه، ومصادرة ممتلكات الغير، وسبي النساء والذراري، وقطع الأشجار وطمر الآبار، ومصادر الحياة كافة، إنها مكونات الصورة التي ترسمها غزوات جيش الموحدين الأوائل،

(59) كورانسي، ص 88.

(60) إبراهيم، ص 219.

فهذا كان حال الطائف، وتربة ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، وحائل، والجنوب، والشمال، والشرق»[61].

بعد أن أصبح حارس الأماكن المقدسة، أصر على أن تكون حراسة الحجاج من حق جيشه في المستقبل. «وسندًا لصفته الإصلاحية، منع مرافقة الموسيقى لهم كما منع الزينة التي كانوا ينقلونها بمظاهرة حتى ضريح الرسول»[62]. بعد ذلك، واعتبارًا من عام 1803، بدأ سعود بن عبد العزيز بممارسة قطع طرق الحج وعرقلة قوافل الحجاج من أرجاء الإمبراطورية العثمانية، ومنها الشام ومصر. وإن كانت مهمات تأمين طرق التجارة والسفر وجمع الضرائب أهم وظائف الدولة والولاة، فقد اكتسب تأمين طرق الحج أهمية خاصة للدولة العثمانية. كانت قوافل الحجاج التي تتوارد على الحجاز سنويًا تُحضر معها المحمل، وهو عبارة عن هودج مزين بفخامة، إضافة إلى هدايا لكسوة الكعبة ونسخ من القرآن وسلع للتجارة. وكان يسير معه عازفون وقارعو طبول، فقد كان تنظيم قوافل الحج جهدًا عظيمًا وله جانب احتفالي أيضًا. وقد اشترط الوهابيون أن لا ترافق قوافل الحجاج أي مظاهر احتفالية أو موسيقية أو زينة مثل المحمل وغيره. وفي موسم الحج في عام 1806 بدأ الوهابيون ينكرون على قوافل الحج شعائرها ويحاولون منعها بوصفها بدعًا، فحظروا المحامل والطبول والزمور وغيرها من المظاهر.

وكان الباب العالي جاهزًا للتوصل إلى تسويات مع السعوديين الوهابيين، لكن تشدّدهم في ذلك الحين منعهم من قبول أي تسويات

---

(61) المرجع نفسه، ص 194.

(62) المرجع نفسه، ص 139.

لا تلتزم فرض مذهبهم وإظهار اعتناقه لدى الآخرين، وكان الولاة جاهزين لفعل أي شيء لتأمين طرق الحج. وفي النهاية تطلب الأمر حملات عسكرية ضد السعوديين وغزواتهم على حواضر جنوب العراق وبلاد الشام، وقطعهم لطرق الحج والتجارة. ولكن قبل ذلك جرت محاولات لاسترضائهم؛ إذ التزم يوسف كنج باشا والي دمشق مثلًا المظاهر الدينية الوهابية، وأغلق الملاهي وخيال الظل والموسيقى وسهرات المقاهي، وحرّم شرب الدخان والتنباك خارج البيت، وحلاقة اللحى، ووضع قيودًا مشددة على اليهود والنصارى، وفرض عليهم أن يرتدوا العمامات السود، وحاول أن يرغم بعضهم على الدخول في دين الإسلام[63] (ويبدو أن كل حاكم عبر العصور يريد أن يظهر تمسكه بالدين والسنّة، يفرض الزي الخاص - وهو ما يسمّى الغيار - على أهل الكتاب ابتداءً من المتوكل بعد المحنة، وانتهاءً بقلاوون في زمن ابن تيمية).

---

(63) إبراهيم العورة، **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان ومدنه وبلاد العلويين والشام**، نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات قسطنطين الباشا المخلصي (صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936)، ص 94، والشهابي، ج 2، القسم 2: الحملة الفرنسوية على مصر وأوائل حكم الأمير بشير الثاني، ص 523-526. قارن بـ: ميخائيل مشاقة، **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا، مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 8، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 41-42. أما عبد الرزاق البيطار، وهو سنّي دمشقي متأثر بالوهابية، ومؤرخ أعيان دمشق في القرن التاسع عشر، فيشيد بهذه السياسة ويصف يوسف كنج باشا بأنه «سلك طريق العدل في الأحكام، وأقام الشريعة والسنّة، وأبطل البدع والمنكرات، واستتاب الخواطىء وزوّجهن [...] وشاع خبر عدله في النواحي، ولكن ثقل ذلك على أهل البلاد بترك مألوفهم»، يُنظر: البيطار، ص 1600. بينما رآه كرد علي حاكمًا متعسفًا اشتهر بـ «ظلم الناس»، يُنظر: محمد كرد علي، **خطط الشام**، 6 ج، ط 3 (بيروت: مكتبة النوري، 1983)، ص 27.

وقد أورد دو كورانسي وصفًا أشدّ تفصيلًا تناول فيه رفض الوهابيين «الشذوذ الجنسي» شبه العلني (ممارسة الجنس مع الصبية والغلمان) المنتشر في أوساط الطبقات العليا العثمانية ونفور الوهابيين منه، «فالشاذون من الباشوات وأصحاب الثروات أو أصحاب المراكز الرفيعة، لا يخجلون من إظهار شذوذهم علنًا. فالغزل حين يكون هدفه المرأة عندهم جريمة تستحق الموت، ولكنه أمر مباح إذا كان موجهًا إلى صبي شاب[64] [...]. وهذه الجريمة تكاد تكون مفقودة بين الوهابيين بقدر ما هي منتشرة بين العثمانيين». وقد كافحها يوسف باشا في دمشق وعاقب عليها برمي مرتكبها من أعلى منارة المسجد الرئيسي[65]، ما يذكّر بوسائل عقابية مارسها تنظيم الدولة لمكافحة المثلية الجنسية في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

لم يتمكن يوسف باشا من مواجهة الغزوات الوهابية إلى قرى وبلدات الجنوب السوري، وتهديدهم دمشق وحلب، والتي أبقت السكان في حالة خوف منذ بداية تسعينيات القرن الثامن عشر، حتى مرحلته في نهاية العقد الأول من القرن التاسع عشر، ولا سيما بعد أن استولى عدد كبير من قبيلة عنزة على قرية بالقرب من حلب وقتلوا جميع أفرادها. واستعاض عن عجزه هذا بمحاولة إرضاء

(64) لعل هذا السبب هو عينه الموجود في زمن المماليك لشدة الغيرة على النساء، فشاع هذا الغزل الشاذ حتى بين طبقات الفقهاء والعلماء والقضاة، وقد عرف به خصم ابن تيمية صدر الدين الوكيل. ولو شئنا الدقة، له أصول في زمن العباسيين، فقد كتب الجاحظ عن الغلمان والخصيان، وفي تراث أحمد بن حنبل أنه كان لا يستقبل في مجلسه المردان! وقد كتب ابن تيمية كثيرًا عن هذا الأمر راميًا به الصوفية، ولابن القيم كتاب بعنوان **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، تكلم فيه على هذه الأشياء.

(65) كورانسي، ص 178.

الوهابيين بالتزمت الديني داخل دمشق، والتشدد في فرض أحكام أهل الذمة[66]. وهذا ما فعله قلاوون، وهكذا فعل المتوكل وكل من يريد إرضاء التزمت الديني.

مارس السعوديون الوهابيون في مرحلتهم الأولى سياسة مركّبة تجمع بين التعصب العقدي من جهة، وبراغماتية السلطة من جهة أخرى. فقد قاطعوا التجارة مع الكفار ومنعوها، ثم مارسوها عند الحاجة للاستفادة وتحصيل الرسوم. وقاطعوا الأجانب الكفار ولكنهم تواصلوا معهم إلى درجة التعاون في حالتهم، فكانوا على استعداد لمزج موقف مزدرٍ للأجانب مع إصرار على إثبات أنهم شريك موثوق يصلح لإدارة دولة. ويجلب الممثل الفرنسي في بغداد مثالًا على ذلك في محاولة مونتي، الممثل المقيم في البصرة، توثيق الصلات بينه وبين عبد العزيز بن محمد بن سعود لتسهيل إرسال الطرود بين البصرة وحلب. فأصدر عبد العزيز أمرًا بمنع التعرض لمراسلي مونتي. وحين سلب وهابيون مراسلًا يحمل طردًا إلى حلب عاقب عبد العزيز المرتكب بقطع رأسه. «وبعد أن غمس الطرد بدم هذا المسكين، أعاده ملوثًا بالدماء إلى السيد مونتي ليبين له الدقة التي يحافظ بها على تعهداته»[67]. وقد انتصرت البراغماتية في النهاية في الدولة السعودية الثالثة، كما أخضعت السلطة الدينية للسلطة السياسية.

ولا غرابة في أنه لم تتطور ديناميكية كهذه في حالة تنظيم الدولة الإسلامية، أكان هذا لناحية البراغماتية أم لاحترام التعهدات

(66) المرجع نفسه، ص 178-180.

(67) المرجع نفسه، ص 34.

والمواثيق الدولية، لأن تنظيم الدولة ليس دولة أصلًا، ولم يتحول إلى دولة، بل ظل تنظيمًا معاديًا لمنطق الدولة، حتى حين مارس سلطة في المناطق التي سيطر عليها. وفي النهاية نشأت دولة هي المملكة العربية السعودية ترغب في أن تكون جزءًا من منظومة الدول، بغض النظر عن طبيعة نظامها. وأخيرًا اتخذت ديناميكية خضوع المؤسسة الدينية للسلطة السياسية أشكالًا متطرفة من تبرير قرارات السلطة الحاكمة التي تتبرأ من تقاليد الوهابية ذاتها، ولا سيما في مسائل ضبط الحياة اليومية للمواطنين، والتي تقيد هيمنة المؤسسة الدينية على حياتهم، بما يتلاءم مع نمط الحياة الاستهلاكي المطلوب لقبول النظام غربيًا. وقد أبدت المؤسسة الدينية الوهابية مرونة فائقة في التكيف مع متطلبات النظام الملكي المطلق الجديد الذي ينشأ في المملكة، على أنقاض الإقطاع السياسي/ الاقتصادي العائلي الذي كان قائمًا في عملية توزيع الثروة والنفوذ بين مراكز القوى في الأسرة الحاكمة المؤلفة من أبناء عبد العزيز وأحفاده.

المراجع

1- العربية

إبراهيم، عبد المنعم. مغني المريد: **الجامع لشروح كتاب التوحيد لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب**. مكة المكرمة، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 2000.

إبراهيم، فؤاد. **السلفية الجهادية في السعودية**. بيروت: دار الساقي، 2009.

ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. حققها وراجعها جماعة من العلماء؛ خرج أحاديثها محمد ناصر الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، 2006.

ابن أبي العلا الراشد، أبو العلا بن راشد. **ضوابط تكفير المعين عند شيخي الإسلام ابن تيمية وابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة الإصلاحية**. قرأه وقدّم له وقرّظه صالح بن فوزان عبد الله الفوزان. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2004.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ، الجزء السادس: العصر العباسي الثاني (عصر النفوذ التركي) من خلافة المعتصم حتى سنة 321 من خلافة القاهر بالله (من سنة 218 - إلى سنة 321هـ)**. حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري، ج 6 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 677-678. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. ج 6. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق عبد الله التركي. ط 2. القاهرة: دار هجر، 1988.

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. ضبطه وصححه وخرج آياته وأحاديثه محمد أمين ضناوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ابن بشر، عثمان بن عبد الله. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. حققه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ. ج 1. ط 4. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1982.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق ناصر عبد الكريم العقل. ج 1. ط 7. بيروت: دار عالم الكتب، 1999.

______. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ج 1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

______. **صحة أصول مذهب أهل المدينة**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998.

______. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ج 28. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

______. **مسألة في الكنائس ومعه ترجمة شيخ الإسلام من ذيل تاريخ الإسلام، ومعه قائمة ببعض مخطوطات شيخ الإسلام تحوي أكثر من خمسين ومائتي عنوان**. تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل. الرياض: مكتبة العبيكان، 1995.

______ ومحمد بن عبد الوهاب. **مجموعة التوحيد**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. قدم له إحسان عباس. ج 7. بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري؛ تحقيق زهير الشاويش. ج 2. بيروت: المكتب الإسلامي، [1979].

______. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. رواية عبد الله بن أحمد؛ تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **السنة**. تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. 2 مج. الدمام: دار ابن القيم، 1986.

ابن عبد الوهاب، محمد. **كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2001.

______. **مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم**. الرياض: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1991.

______. **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**. صنفها وأعدها للتصحيح تمهيدًا لطبعها عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي وسيد حجاب. 13 مج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1976.

مج 1: **العقيدة والآداب الإسلامية**.

مج 4: **مختصر السيرة والفتاوى**.

مج 7: **الرسائل الشخصية**.

ابن عبد الوهاب النجدي، سليمان. **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. اعتنى بطبعه حسين حلمي بن سعيد استانبولي. ط 3. إسطنبول: المكتبة ايشيق، 1979.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. ج 3. بيروت: دار الكتاب العربي، 2003.

ابن منصور، عثمان بن عبد العزيز. **منهج المعارج لأخبار الخوارج بالإشراف على الإسراف من دينهم المارج، وموسومًا إن شئت بالسيرة الخارجية المحتوية على كل غايلةٍ وبلية**. قدّم له وترجم لمؤلفه سليمان بن صالح الخراشي؛ اعتنى به نبيل صلاح سليم. الرياض: مكتبة الرشد، 2017.

ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصبور شاهين. مشكلات الحضارة. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1959.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. علق عليها وخرج أحاديثها وصنع فهارسها عمر عبد السلام تدمري. ج 2. ط 3. بيروت: دار الكتاب العربي 1990.

أبو زهرة، محمد. **ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1978.

______. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، 2009.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. ج 1. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أبي نادر، نايلة. **التراث والمنهج بين أركون والجابري**. بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2008.

أحمد، رفعت سيد. **النبي المسلح**. 2 ج. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

ج 1: **الرافضون**.

ج 2: **الثائرون**.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. **فتوح الشام**. دراسة وتحقيق عصام مصطفى عقلة ويوسف أحمد بني ياسين؛ تقديم عبد العزيز الدوري. عمان: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية؛ دار اليازروي العلمية، 2011.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق وشرح نواف الجراح. ط 2. بيروت: دار صادر، 2008.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح: وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**. اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر. ج 3. القاهرة: دار طوق النجاة، 2001.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**. ط 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

بلعيد، صادق. **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2004.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.].

______. **مذكرات الدعوة والداعية**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001.

بو هلال، محمد. **جدل السياسة والدين والمعرفة**. بيروت: جداول، 2011.

بورغا، فرانسوا. **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**. ترجمة سحر سعيد. دمشق: قدمس للنشر، 2006.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1990.

البيطار، عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار. ج 3. ط 2. بيروت: دار صادر، 1993.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. نقد العقل العربي؛ 1. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

______. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

جيب، هاملتون. **دعوة تجديد الإسلام**. دمشق: دار الوثبة، [د. ت.].

الحافي، عامر. «قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة». **إسلامية المعرفة**. السنة 16، العدد 63 (شتاء 2011).

الحزيمي، ناصر. **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

حسين، طه. **الأيام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

______. **الحياة الأدبية في جزيرة العرب**. دمشق: مكتب الناشر العربي، 1935.

______. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة ومكتبة المعارف، [د. ت.].

الحسيني، اسحاق موسى. **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1952.

الحصين، صالح بن عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لفضيلة الشيخ صالح بن عبد الرحمن الحصين**. جمع وإعداد رائد السمهوري. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014.

حلاق، وائل. **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**. ترجمة رياض الميلادي؛ مراجعة فهد بن عبد الرحمن الحمودي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

حمامي، نادر. **إسلام الفقهاء**. بيروت: دار الطليعة، 2006.

حمودة، عبد الله، دينيس بوشار وريمي لوفو (إدارة). **هل تتوافق الديمقراطية مع الإسلام؟**. تنسيق جوديث كوهن؛ ترجمة رياض صوما. بيروت: دار الفارابي، 2009.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. ط 3. بيروت: دار النهار، 1977.

حوى، سعيد. **جند الله: ثقافة وأخلاقًا**. ط 2. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977.

الخراشي، سليمان بن صالح. **أكذوبة مذكرات الجاسوس البريطاني همفر: وبيان حقيقة من كذبها لتشويه دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله والدولة السعودية الأولى**. الرياض: دار الآل والصحب للنشر والتوزيع، 2010.

الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد. **السنة**. دراسة وتحقيق عطية بن عتيق الزهراني. 7 ج. الرياض: دار الراية، 1989.

الدرر السنية في الأجوبة النجدية. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. 16 ج. ط 6. [د. م.: د. ن.]، 1996.

دروزة، محمد عزة. **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**. ج 1. صيدا، لبنان: المطبعة العصرية، 1950.

الدولابي الرازي، أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري. **الكنى والأسماء**. تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي. ج 2. بيروت: دار ابن حزم، 2000.

رائف، أحمد. **البوابة السوداء: صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين**. ط 3. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986.

رضا، محمد رشيد. «فاتحة السنة الثامنة». مجلة **المنار**. مج 8، ج 1 (1 محرم 1323 هـ/ 7 آذار/ مارس 1905).

______. «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق: الاستبداد». مجلة **المنار**. مج 10، ج 4 (محرم 1325 هـ/ آذار/ مارس 1907).

الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. تقديم طه جابر العلواني. ط 4. هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. 8 ج. ط 15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

زكريا، أحمد وصفي. **عشائر الشام**. ط 10. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2009.

السبكي، محمود محمد خطاب. **إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات**. قام بالإشراف على طبعه يوسف أمين خطاب. ط 2. القاهرة: [د. ن.]، 1974.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**. تحقيق محمد حامد الفقي؛ تقديم طه حسين. القاهرة: دار الثقافة، 1979.

السمهوري، رائد (محرر). **الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار: أوراق بحثية قدمها المشاركون في مؤتمر الوهابية والسلفية الذي نظمة منتدى العلاقات العربية والدولية، 21-22 كانون الأول/ ديسمبر 2013**. مراجعة محمد يسري إبراهيم [وآخرون]. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

الشاوي، عبد القادر. **السلفية والوطنية**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1985.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. بيروت: دار الطليعة، 2001.

الشهابي، حيدر أحمد. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**. عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 2-4. 3 ج. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1984.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. ج 1. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. 11 ج. ط 2. بيروت: دار التراث، [1968].

الطنطاوي، علي. **ذكريات**. ط 3. ج 3. مكة المكرمة: دار المنارة للنشر التوزيع، 2000.

العثيمين، محمد بن صالح. **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**. مع تعليقات عبد العزيز بن باز؛ تحقيق وتخريج أبو محمد أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم. الرياض: مكتبة الطبرية، [د. ت.].

العظمة، عزيز. **محمد بن عبد الوهاب**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000.

عقيدة الموحدين والرد على ضلال المبتدعين. جمع وترتيب عبد الله بن سعدي الغامدي العبدلي؛ تقديم عبد العزيز بن عبد الله بن باز. الطائف: دار الطرفين، 1999.

عمارة، محمد. **الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم**. القاهرة: مكتبة الجديد، [1983].

العناني، خليل. **داخل «الإخوان المسلمين»: الدين والهوية والسياسة**. ترجمة عبد الرحمن عياش؛ مراجعة عومرية سلطاني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

العورة، إبراهيم. **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان ومدنه وبلاد العلويين والشام**. نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات قسطنطين الباشا المخلصي. صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936.

غانم، إبراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. الدراسات الحضرية. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992.

الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. قرأه وخرّج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو. دمشق: [د. ن.]، 1993.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

فاسيلييف، ألكسي. **تاريخ العربية السعودية**. ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة. بيروت: دار الفارابي، 2011.

فرج، محمد عبد السلام. **الجهاد: الفريضة الغائبة**. [د. م.: د. ن.]، 1981. في: https://bit.ly/2HD5SdV.

القطان، أحمد ومحمد طاهر الزين. **إمام التوحيد محمد بن عبد الوهاب**. راجعه عبد العزيز بن باز. الإسكندرية، مصر: دار الإيمان، 2001.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ج 3. ط 32. القاهرة: دار الشروق، 2003.

______. **معالم في الطريق**. ط 6. القاهرة: دار الشروق، 1979.

كتاب لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب. تحقيق أحمد مصطفى أبو حاكمة. في: http://bit.do/ekSB6.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. 6 ج. ط 3. بيروت: مكتبة النوري، 1983.

كورانسي، لويس دو. **الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ**. ترجمة مجموعة من الباحثين. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2003.

مرعي، محمد محمد. **النظم المالية والاقتصادية في الدولة الإسلامية على ضوء كتاب الخراج لأبي يوسف**. الدوحة: دار الثقافة، 1987.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي. ج 4. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 10. ج 1. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1965.

مشاقة، ميخائيل. **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**. تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا. مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 8. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.

مشهور، مصطفى. **تساؤلات على الطريق**. الجزائر: دار الإرشاد، 1989.

مقدسي، جورج. **الإسلام الحنبلي**. ترجمة سعود المولى؛ راجعه وقدم له رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

المؤدب، عبد الوهاب. **أوهام الإسلام السياسي**. نقله إلى العربية محمد بنيس والمؤلف. بيروت: دار النهار للنشر، 2002.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. ترجمة جليل حسن الإصلاحي؛ مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد. لاهور: [د. ن.]، 1967.

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة .. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. كتاب الدعوة؛ 1. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977.

الوادعي، مقبل بن هادي. **غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة**. ج 2. القاهرة: دار الحرمين، 1998.

______. **المخرج من الفتنة**. صنعاء: [د. ن.]، 1982.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **فتوح الشام**. ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن. ج 1. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الوردي، علي. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الأول: من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**. لندن: الوراق للنشر، 2007.

الوهابية بتقارير القنصلية الفرنسية في بغداد (1806م/ 1221هـ - 1809م/ 1224هـ): تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان ريمون 1806، تقرير القنصل الفرنسي في بغداد جان بابتيست لوي روسو 1809، مع دراسة عن الحركة الوهابية للمرحوم الدكتور علي الوردي. إعداد ومراجعة وتقديم هاشم ناجي؛ ترجمة هدى معوض وخالد عبد اللطيف حسن. لندن: الوراق للنشر، 2015.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. ج 5. بيروت: دار صادر، 1977.

2- الأجنبية

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*. Princeton Studies on the Near East. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Berlin, Isaiah. *Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray, 1990.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. London; New York: I. B. Tauris, 2007.

Istiphan, Isis. *Directory of Social Agencies in Cairo*. Cairo: American University at Cairo, Social Research Center, 1956.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, Fundamentalism Project; v. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

National Commission on Terrorist Attacks upon the United States. *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*. New York: Norton, [2004].

Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Ruthven, Malise. *Fundamentalism: A Very Short Introduction*. Very Short Introductions; 116. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

Salazar, Philippe-Joseph. «A Caliphate of Culture? ISIS's Rhetorical Power.» *Philosophy and Rhetoric*. vol. 49, no. 3 (2016), pp. 343-354.

Schwartz, Stephen. *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday, 2002.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. Enl. ed. New Haven: Yale University Press, 1990.

Voigt, F. A. *Unto Caesar.* London: Constable, [1939].

Voll, John. «Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 38, no. 1 (1975), pp. 32-39. At: http://www.jstor.org/stable/614196.

Wiktorowicz, Quintan. «Anatomy of the Salafi Movement.» *Studies in Conflict and Terrorism*. vol. 29, no. 3 (2005), pp. 207-239. At: http://bit.ly/2bD4Puy. Users & Roles



فهرس عام

-أ-

الآخر المختلِف: 145

الآستانة: 29

آل سعود: 23، 84، 99، 138، 182، 184، 186، 190، 196، 201

الإباحية: 125

الإباضيون: 74

إبراهيم، فؤاد: 203

ابن أبي طي الحلبي، يحيى: 177

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله: 155، 164

ابن بدران الدمشقي، عبد القادر بن أحمد: 43

ابن بشر، عثمان بن عبد الله: 195

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: 16، 25، 47، 57-61، 64-65، 72، 76-78، 89، 92، 95-97، 102-106، 112، 120، 123، 129-130، 136، 139-140، 147-151، 163، 165، 170، 176، 181، 185، 189، 192، 205

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: 41

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي: 96

ابن حجر الهيتمي، شهاب الدين أحمد بن محمد: 96

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: 58-61

ابن حنبل، أحمد: 16-17، 19، 35، 38، 40، 42-43، 48، 57، 64، 72، 75-76، 89، 102، 120، 130، 165-166، 192

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد: 36

ابن الحنفية، الحسن بن محمد: 68

ابن رشد، ابو الوليد محمد بن أحمد: 59-60، 137
ابن سليمان، عبد الوهاب: 139
ابن عبد الوهاب، سليمان: 139
ابن عبد الوهاب، عبد الله بن محمد: 203
ابن عبد الوهاب، محمد: 25-27، 47، 56، 64، 74، 84، 89، 92، 98، 102-104، 120، 128، 131، 138-140، 153-158، 164-165، 167، 170-172، 176-181، 183-190، 192، 194-195، 199، 201، 203
ابن عربي، محيي الدين: 177
ابن غنام، حسين بن أبي بكر: 186
ابن فيروز الأحسائي، محمد بن عبد الله: 140
ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب: 25، 64، 92، 102، 139-140، 192
ابن ماجه، أبو عبد الله محمد: 48
ابن منصور، عثمان بن عبد العزيز: 140
ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: 62
أبو بكر البغدادي (إبراهيم عواد إبراهيم السامرائي): 30، 137
أبو بكر الصديق: 26، 34، 134، 177
أبو حنيفة النعمان بن ثابت: 19، 36، 42، 142
أبو ذر الغفاري: 128، 171
أبو عبد الله المهاجر: 141
أبو غدة، عبد الفتاح: 85
أبو قتادة الفلسطيني (عمر محمود عثمان): 30، 85، 178
أبو محمد المقدسي (عصام طاهر البرقاوي): 72، 85، 178
أبو مصعب الزرقاوي (أحمد فاضل نزال الخلايلة): 72
أبو مصعب السوري (مصطفى ست مريم مزيك): 119، 161
أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين: 36، 75
اتحاد الدول الإسلامية: 175
الاتحاد السوفياتي: 52، 168
الأتراك: 56، 78، 155، 160-162، 199
الأثر: 11، 18، 23، 37، 76، 124، 153
الاجتهاد: 15، 18-19، 26-27، 30، 59، 101، 139

الإجماع: 18، 48، 60-61، 134، 139
الأحاديث النبوية: 64، 75-76، 114، 149
- الأحاديث الصحيحة: 75
الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية المسيحية: 122
الأحزاب السياسية الأيديولوجية: 124
الأحساء: 201
الأحكام: 62، 64، 75
أحكام الإسلام: 77
أحكام أهل الذمة: 207
أحكام الدين: 39، 46، 67، 70
الأحكام الشريعة: 75، 105، 112، 133-134، 194، 199
الأحكام الفقهية: 163
الأحناف: 36، 67
الأحوال الشخصية: 24
الإحياء الإسلامي: 26
الأخباريون: 18-19
الاختلاف: 49
الاختلاف العقائدي: 64
الاختلاف في الفقه: 64
الأخلاق: 81، 162
أخلاقيات الدين: 80
الإخوان الحصافية (حلقة ذكر): 125
الإخوان القطبيون: 47
الإخوان المسلمون: 24، 29، 83، 87، 90، 106، 108، 110-112، 114، 118، 121-124، 128، 134-137، 170، 174
الإخوان الوهابيون (إخوان من أطاع الله): 98، 131، 182، 184
الأخوية الدينية: 154
الأداتية: 53
الأدب: 91
الأدب الغربي: 12
إدلب: 190
الأذان: 62
الأردن: 109، 114
الإرهابيون: 144
الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله: 197
أزمات الهوية: 10
أزمة الدولة: 10
الأزهر: 21، 93
أسباب النزول: 61-62، 80
الاستبداد: 170
الاستدلال المنطقي: 58، 60، 62-63

الاستدلالات العقلية: 133
الاستشراق: 11-12، 140-141
الاستعمار: 79، 125، 127-128، 130-131
استقلالية إرادة الفرد: 81
استقلالية الفرد: 145
استهداف المدنيين غير المقاتلين: 83
الأسطورة: 27، 82
أسعار النفط: 100
الإسلام: 10، 12، 14، 21-22، 25-30، 33، 37، 50-51، 55-56، 65، 68، 70-71، 73-74، 76-77، 79-80، 82-83، 85، 99-101، 105-106، 112، 114-115، 122-123، 125-126، 128، 130، 132، 135، 138، 140، 151، 158-159، 165، 168، 170-173، 175-176، 178، 180 184، 189، 191-193، 199-200، 205
الإسلام الأصولي: 124
الإسلام التقليدي: 55
الإسلام الثوري: 158
الإسلام الجامع: 111، 175
الإسلام الحركي: 31، 80، 116، 122، 133، 141، 166
الإسلام الديناميكي ينظر الإسلام الحركي
الإسلام الراديكالي الحديث: 164
الإسلام السلفي الحركي: 101
الإسلام السنّي الوسطي: 136
الإسلام السياسي: 10، 87، 146، 135، 166
الإسلام السياسي الحركي: 164، 166-167
الإسلام الشعبي: 97، 102، 167
الإسلام الصحيح: 22، 28، 97
الإسلام العربي: 56
الإسلام المتطرف: 105
الإسلام المؤسسي: 97
الإسلام النقي المتخيل: 30، 54-56
الإسلام الواقعي: 32
الإسلاميون: 106، 148، 175
الإسلاميون السعوديون: 110
أسلحة الدمار الشامل: 76
الأسلمة: 128
الإسماعيلية (فرقة دينية): 72
- الفاطمية: 137

- النزارية: 72، 137، 177
الإسماعيلية (مدينة): 125
الإسماعيليون: 133
الأشاعرة: 17، 57، 60، 63، 136، 155
الاشتراكية: 101، 121-123
الأشعري، أبو الحسن: 17
الأشعرية: 20، 63، 69، 163
إشكالية الهوية: 116
أصحاب الرأي: 18، 75
الإصلاح الإسلامي: 25-26، 28، 31
الإصلاح الإسلامي المديني: 27
الإصلاح الديني: 20-21، 25، 27، 82، 92، 100-101، 162
الإصلاح الديني اللوثري: 21
الإصلاح السلفي: 191
الإصلاح الوهابي النجدي: 99-100
الإصلاحيون الإسلاميون: 21، 59
أصول الدين: 13، 20-21، 28، 32، 59، 102، 130
أصول الفقه: 20، 31، 163
الأصولية: 13-14، 16-17، 19، 120، 163
الأصولية الحديثة: 166
الأصولية الدينية: 82، 167
الأصوليون: 18-19، 156، 185
الاعتدال: 110
الاعتقاد: 20، 58، 67-69، 79، 96، 147
الاعتقاد الأشعري: 96
الاعتقاد بالله: 81
الأعراف العشائرية: 180، 192
اغتراب المثقف الشرقي: 121
أفريقيا: 159
أفغانستان: 108، 123، 161، 177
الأفغان العرب: 106، 175-176
الأفغاني، جمال الدين: 21، 23-24، 175
أفلاطون: 144
إقامة الحجة: 70، 72، 184-185، 189
الاقتصاد الريعي: 100
اقتصاد الغزو والغنائم: 197
الأقليات الثقافية: 145
الأقليات الدينية: 145
الأقليات القومية: 145
الإكراه: 70، 79-80

الألباني، محمد ناصر الدين: 84-86
التزام الخالق تجاه المخلوق: 39
الإلحاد: 126
إلغاء الخلافة (1924): 23، 25، 127، 151، 175
الإلهيات: 61
الألوسي، محمود شكري: 171
الإمام الجائر: 38
الإمامة: 76، 98، 134، 157-158
الإمبراطورية العثمانية: 24، 102، 106، 127، 138، 180، 204
الأمة الإسلامية: 55
الأمة الإسلامية المتخيلة: 51
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 38، 40، 42، 149-150
الأمويون: 45، 49، 68، 197
أميركا: 177
أمين، عبد الرحيم محمد: 94
الإنترنت: 52-53
الانتماء الطبقي: 109
الانحطاط: 27
الاندماج: 10
إندونيسيا: 103
الانسجام الاجتماعي: 144
الانسجام العضوي في الجماعة: 145
الأنصار: 34
الأنظمة الاستبدادية: 143
الأنظمة الإسلامية الكافرة: 177
الانفتاح الثقافي: 138
الإنكليز: 123
أنماط الوعي العلمانية: 14
أهل الأثر: 10-11، 16، 49
أهل بدر: 34
أهل الحديث: 16، 18-19، 49، 63، 75-76، 133-134، 153
أهل الذمة: 44، 91، 171
أهل الرأي ينظر أصحاب الرأي
أهل السنة والجماعة: 11، 16، 19، 44، 49، 70، 76، 85، 133-134، 136، 159، 188
أهل الكتاب: 185، 192، 205
الأوتوبيا: 143-146، 148، 150
الأوتوبيا الإسلامية: 146
الأوتوبيا التراجعية المتخيلة: 132
الأوتوبيا الخلاصية العلمانية: 144

الأوتوبيا العلمانية: 146
الأوتوبيا المجتمعية: 142
الأوتوبيات الدينية: 142، 145
الأوتوبيات الدينية الخلاصية: 144
أوروبا: 29، 39، 86، 116
الأوروبيون: 28-29، 115
الأوس والخزرج: 158
أولو الأمر: 172، 180
الأولياء والصالحون: 21
الأيديولوجيا السلفية الحركية المعاصرة: 142
الأيديولوجيا الشمولية: 121
الأيديولوجيا القومية العلمانية: 128
الأيديولوجيات القومية والوطنية الطبقية: 121
الإيمان: 67-69، 72، 77-82، 145، 150
الإيمان الديني: 145
الإيمان الظاهري: 81
الأئمة: 18، 37
أئمة آل البيت: 33

-ب-

بادية الشام: 191
باراديم الطاعة: 37، 98
باروت، محمد جمال: 8
باكستان: 168
البحث العلمي التجريبي: 162
البحرين: 114
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: 173
البداوة: 171، 192-193
البدع: 9، 18، 21-22، 25-26، 48، 50، 55، 57، 61، 74، 82، 86، 95-96، 101، 104، 131، 134، 147-148، 154-157، 159، 171، 181، 184، 188، 199، 204
البدو: 176، 179-180، 182، 193-194، 196
البراغماتية: 207
البرجوازية المدينية الصغيرة: 22
البروتستانت: 162-163
البروتستانتية: 13، 162، 164
البريطانيون: 99، 158
البشري، سليم: 96
البصرة: 202، 207
البعثيون: 109
بغداد: 46، 190، 201، 207
البقاع (لبنان): 104

بلاد الشام: 50، 56، 90، 104، 160، 167، 190، 204-205
بلاد فارس: 50
بلاد ما بين النهرين: 50، 160
البلاذري، أحمد بن يحيى: 45
البلاغ: 65
بلال بن رباح: 62
بلغريف، وليام غيفورد: 193
بن لادن، أسامة: 106، 111
بن نبي، مالك: 130
البنا، حسن: 111، 115-116، 118-119، 124-126، 175
بناء الكنائس: 45-46
بنو تميم: 139، 179
بنو السرحان: 191
بنو سعد: 179
بنو صخر: 191
بوركهارت، جون لويس: 193، 196
البوطي، محمد سعيد رمضان: 16
بيروت: 79
البيعة: 83، 158
بيركون، روجر: 163
بيكون، فرنسيس: 163
البيئة الاجتماعية البدوية: 180

-ت-

التاريخ الاجتماعي: 108، 133
التاريخ الإسلامي: 80، 120، 151
تاريخ الأفكار: 7، 17، 30، 102، 124
التاريخ الحديث: 54
التاريخ الروماني: 116
التاريخ السياسي: 133
التاريخانية: 12، 141
التأويل: 31، 60-61، 64، 96، 101، 162-163، 174
التبعية: 130
التتار: 78، 102، 105
التثليث: 35
التجربة الجهادية الأفغانية ضد السوفيات: 106
تجربة السجن: 108-109، 128
التجمع العصبوي الحركي القطبي: 119
التجهيل: 128، 176
تجويز قتل الأسير: 130
التحالف الدولي: 202
التحديث: 10، 22، 32، 57، 91، 125، 131، 191، 194

التحرر الشخصي: 126
التحرر العقلي: 126
التحرر الوطني: 123
التحريم والتحليل: 199، 201
تحريم الخمر: 200
التحضر: 194
التخلف: 22، 30، 101، 158
التدين: 15، 74، 81-83، 180
تديّن الآباء: 34
تديّن البسطاء: 41، 45
التدين التقليدي: 107، 159
التدين الجماهيري: 132، 167
التدين الحركي: 14، 32
التدين الحركي التكفيري: 81
التدين الرسمي: 32
التدين السلفي المؤسسي: 32
التدين السياسي الحركي: 147
التدين الشعبي: 14، 21، 32-33، 41، 44، 91-92، 96-97، 100، 111، 132، 142، 154، 158-161، 167، 169، 176، 187، 191
التدين الشعبي السلفي: 32
التدين الشكلي: 80
التدين المؤسسي: 14، 159
التراث الإسلامي: 16
تربة (مدينة): 204
التربيع: 35
الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة: 48
التزمت: 40
التزمت الديني: 207
التزمت السنّي الأرثوذكسي: 44
تسييس السلفيين: 87، 110
التشريع التركي: 162
التشريعات الإلهية: 48
التشريعات البشرية: 48
التشيع: 178
تصحير المجتمع ثقافيًا وعمرانيًا: 191
التصدير الأيديولوجي - السياسي للوهابية: 168
التطبير: 96
التطرف: 110، 168
التطور التاريخي: 165
التعددية: 49، 81
التعددية الدينية: 64
تعذيب الأسرى: 143
تعريب التعليم في الجزائر: 110
التعصب الحزبي الجماعاتي: 111

التعصب العقدي: 207

التعصب للماضي المتخيّل: 26

التغريب: 127

تفسير الآيات القرآنية: 61-62، 81، 124، 136، 148، 162

- التفسير الأثري: 62

التفسير الدنيوي للظواهر: 162

التفكير التراثي: 133

التقاليد: 25، 50-51، 54-55، 101، 133، 162، 189، 191

التقاليد الدينية: 50، 99، 161، 190-193

تقاليد العبادة: 97

التقدم: 27-28، 31، 33، 55، 102، 115، 130

تقديس الأضرحة: 104، 183

تقديس الأنبياء والأولياء: 104، 181

تقديس السلف: 32-34

تقديس القائد: 128

التقية: 134

التكفير: 36-38، 42، 46، 63، 67-74، 77-78، 83، 92، 97، 104-105، 113-114، 128، 130، 136، 159، 164، 176، 178، 180، 183، 185، 194، 199، 176، 178، 185، 194، 199

تكفير الأفراد: 72

تكفير الأمة: 170

تكفير الحاكم: 67، 114، 130

تكفير الدولة: 170

تكفير المجتمع: 72، 74، 114، 170

تكفير المخالف: 180

تكفير المطلق: 38

تكفير المعيّن: 38، 176

التكفيريون: 191

تكنولوجيات الحداثة: 118

التلفيقية: 124

التلفيقية الإصلاحية: 117

تمأسس الدعوة في الدولة: 180

التمثيل بالجثث: 143

التمذهب: 155

تنظيم التكفير والهجرة: 108، 135

تنظيم الدولة الإسلامية (داعش): 7، 10، 30، 50-54، 72، 74، 84، 108-109،

123، 130، 137، 141،
143، 146، 161، 178،
190، 193، 196-197،
202، 206-208
تنظيم الدولة في ولاية سيناء: 109
التنظيم الطليعي: 121
تنظيم القاعدة: 10، 72، 105-110، 123، 137، 166، 176-177
تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين: 143
تنظيم اليمنيين العائدين من أفغانستان: 107
التنظيمات التكفيرية: 178
التنظيمات الجهادية المصرية: 71
التنظيمات السلفية الجهادية: 106
التنظيمات العثمانية: 118
التنوير: 119، 162-163
التوحيد: 46-48، 50، 63، 85، 148، 155، 157، 162، 174، 176، 181-183، 185، 189، 191
توحيد الألوهية: 47، 180-181
توحيد الربوبية: 181
توحيد العبادة: 181
تونس: 116
التيار الجهادي: 87
التيار الطهراني الدعوي: 87
تيارات الإسلام الحركي السياسي: 42
التيارات الإصلاحية: 21
التيارات التكفيرية: 175
التيارات السياسية الإسلامية: 87، 111

-ث-

الثروة النفطية: 100، 163، 167
الثقافات المحلية: 191
الثقافة: 50
ثقافة البوب: 52
ثقافة الخلافة: 53
الثقافة الديمقراطية: 81
الثقافة الدينية: 142
الثقافة الدينية الفكرية: 117
الثقافة السلفية: 90-91
الثقافة السياسية: 53
الثقافة السياسية العربية: 33
الثقافة الشعبية: 75، 91
الثقافة الشمولية: 52
الثقافة العربية: 12
الثقافة الغربية: 52
ثقافة المتوسط: 116

ثنائية شرق/ غرب: 12

الثورة السورية (2011): 143

الثورة العربية الكبرى (1916): 23

الثورة الفرنسية (1789): 127

الثورة المصرية (2011): 114

ـ ج ـ

الجابري، محمد عابد: 59، 61

الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة): 168

جامعة الدين: 23

الجاهلية: 76، 100، 105، 112، 114، 125، 128-129، 136، 153-154، 170-174، 177، 179، 181، 187

جاهلية الرهبانية: 174

جاهلية الشرك: 174

الجاهلية المحض: 174

الجاهليون: 171، 185

جائزة الملك فيصل: 92

جبل شمر: 194

جبهة النصرة: 64، 190

جدة: 203

جدعان، فهمي: 33، 38، 102

الجزائر: 10، 85، 110، 116

الجزيرة العربية: 20، 47، 50، 89، 97، 99-100، 123، 156، 158-159، 167، 171، 173، 176، 185، 190، 192، 197، 199

الجزيرة الفراتية: 78، 190

الجعد بن درهم: 40

جعفر الصادق (الإمام): 17

جعيط، هشام: 117

جماعة «الإخوان» النجديين: 27

الجماعة الإسلامية الباكستانية: 168

جماعة أنصار السنّة (العراق): 137

جماعة أنصار السنّة المحمدية (مصر): 91-92

جماعة الجهاد: 108، 177

جماعة الجهاد المصرية: 77، 109، 174

جماعة الدعوة الإسلامية (مصر): 91

الجماعة السلفية المحتسبة: 84

الجماعة المسلحة في الجزائر: 85

الجمعيات السلفية: 97، 111

جمعية التبليغ والدعوة: 91، 97، 134

جمعية التوجيه الإسلامي: 97

جمعية الشبان المسلمين: 93، 97
الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة المحمدية (مصر): 91-92، 94-95
جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية (مصر): 91
جمعية منع المحرمات: 125
جمعية الهداية الإسلامية (مصر): 93
الجمهورية الفرنسية الثالثة: 128
جنكيز خان: 78
جنوب أفريقيا: 103
جنوب سورية: 206
جنوب العراق: 205
الجهاد: 43، 53، 74، 78، 80، 83، 99، 107، 108، 158، 160، 182، 185، 194-198
الجهاد العالمي: 108
الجهاديون: 107-108، 119، 176
الجهاديون السلفيون: 175
الجهل: 56، 70-72، 139، 148، 157، 162، 190-191
الجهم بن صفوان: 40
الجهمية: 43، 57، 63
الجهوية: 117
جوهر الدين: 80
الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (إمام الحرمين): 30، 60
جيب، هاملتون: 97، 158
جيش الإسلام: 85

- ح -

الحاكم المسلم: 113
الحاكمية: 71، 113-114، 119-120، 174، 176، 180
حائل: 204
الحجاج الشوام: 187
الحجاز: 99، 197، 203-204
حد الرجم: 186
الحداثة: 14، 21، 27، 31، 54-55، 80، 100، 102، 107، 118، 120، 125، 127-128، 130-131، 140، 145، 163، 191
الحداثة البصرية والرقمية: 51
الحداثة الرأسمالية: 121
الحداثة العربية: 117
حديث الآحاد: 36، 133، 142

حديث الافتراق (أو الفرقة الناجية): 33، 49
حديث «خير القرون»: 33، 35
حديث العرباض بن سارية: 48
حراسة الحجاج: 204
الحراك الاجتماعي الشعبي: 26
الحرب الباردة: 123
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 126-127
الحرب العربية الباردة: 48، 167
الحركات الإسلامية: 89، 117-120، 131-132، 134، 140
الحركات الإسلامية السياسية: 83، 87، 90، 108، 133، 166
الحركات الإسلامية العنيفة: 176
الحركات الإسلامية القطْرية: 107
حركات التكفير والهجرة: 104-105
الحركات التكفيرية: 77، 106، 174
الحركات الثورية الغربية الحديثة: 145
الحركات الجهادية: 83، 104-106، 140
الحركات الدينية: 145
الحركات الدينية السياسية: 87، 91
الحركات السلفية: 120، 131، 133
الحركات السلفية الجهادية: 64
الحركات السياسية: 23
الحركات الوطنية: 24
الحركة الاجتماعية السياسية: 124
حركة الإحياء الإسلامي: 55
الحركة السياسية الجمعياتية: 24
حركة طالبان: 161
حركة النهوض الإسلامي الصوفي (سومطرة): 103
حروب الردة: 186
الحريات: 91
الحرية: 170
حرية الاختيار: 81
حرية المعتقد: 80
حريملاء: 139
حزب الله (مفهوم): 112
حزب الشيطان: 112
الحزب الطليعي الماركسي: 119
حزب العدالة والتنمية: 122
حزب اللامركزية الإدارية العثماني: 24

حزب النهضة التونسي: 122
الحزبية: 133
الحسين بن علي بن أبي طالب: 33
الحسين بن علي (شريف مكة): 99
حسين، طه: 21، 56، 93-94، 115-116، 148
حسين، محمد الخضر: 93
الحسيني، إسحق موسى: 120
الحضارة: 31، 193
الحضارة الإسلامية: 30، 51، 55، 138، 146، 173، 199
حضارة بابل: 175
الحضارة الغربية: 121، 125، 130-131، 173-174
الحضارة الفينيقية: 175
حضارة كنعان: 175
حضارة المتوسط القديمة: 116
الحضارة المسيحية: 130
الحضر: 194
حكام بلاد المسلمين: 79
الحكم في خلق الجن والإنس: 182
الحكومة الإسلامية العثمانية: 158
حلب: 206-207
حماة: 190
حمص: 190
الحملات الصليبية: 102
الحنابلة: 10، 18-19، 36، 38، 63، 103، 140، 165
الحنبلية: 16، 19-20، 36، 39، 41، 89، 91، 96، 104، 164-165
الحنفية: 20، 64، 96، 104
حوادث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 (الولايات المتحدة الأميركية): 10، 87، 107، 109، 144، 166
حوران: 187
حوراني، ألبرت: 25
حوى، سعيد: 77، 135
الحياة الإسلامية الجامعة: 111

-خ-

خالد، خالد محمد: 123
خان، أحمد (السيد أحمد خان): 158
الخرافة: 27، 41، 82، 95
الخروج على الإمام (أو الحاكم أو السلطان): 37-38، 42-43، 67، 84، 98، 180
الخزاعي، أحمد بن نصر: 40
الخطأ مع ثبوت النية الصادقة: 70

خطاب الفتح وغزو الديار الكافرة: 203

الخطيب، محب الدين: 127، 171

الخلاصية المهدوية: 85، 141

الخلافة: 23، 34، 37، 44، 49، 52-54، 132، 160، 175

الخلفاء الراشدون: 17-18، 28، 35، 48-50، 132، 142

الخليج العربي: 48، 90، 97

الخمير الحمر (كمبوديا): 146

الخوارج: 47، 67-68، 70، 74، 155، 159

-د-

دار الإيمان: 112

دار الإسلام: 76-77، 86، 170

دار الحرب: 73، 76-78

دار الكفر: 112، 170

الدار المركّبة: 76، 78

دار المنار (مصر): 92

الداروينية: 13

الدراسات الإسلامية: 9، 16، 20

الدراسات الشرق أوسطية: 9، 11، 13، 20

الدراسات العربية: 20

الدرعية: 99، 183، 187، 195-196

الدروشة: 155

الدليل الظني: 57-58

الدليل القطعي: 57-58

دمشق: 104، 189، 206-207

دمنهور: 125

الدنيوية التشريعية: 117

الدنيوية السياسية: 117

الدهلوي، ولي الله: 103

الدواعش: 192

دول الخليج: 110

الدولة: 172، 180

الدولة الأتوقراطية: 151

الدولة الإسلامية: 71، 111، 175-176

الدولة الثيوقراطية: 151

الدولة الحديثة: 71، 121

دولة الخلافة: 146، 175

الدولة العثمانية ينظر الإمبراطورية العثمانية

الدولة العربية: 55، 123

دولة العلمنة: 127

الدولة القومية: 120

الدولة الوطنية: 131

الديانات الوثنية: 33

ديلونغ، ناتانا: 104

الديمقراطية: 28، 50، 57، 78، 81-82، 101، 170
الديانات السماوية: 175
الدين البسيط: 26، 155، 178، 191
الدين الحق: 154، 196
الدين الصحيح: 84، 179
الدين القويم: 178
-ذ-
الذات الجمعية: 128
الذاكرة: 10
الذاكرة الجماعية: 146
الذميون ينظر أهل الذمة
-ر-
الرازي، فخر الدين: 136
الرأسمالية: 123، 126، 145
رائف، أحمد: 135
ربيعة الرأي (ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ القرشي التيمي): 19
الرحالة الأوروبيون: 195
الردة: 70، 136
الرسل: 182
رضا، محمد رشيد: 22-26، 28، 30، 56، 94، 123-124، 129، 162، 175
الرقة: 192
الروابط القبلية: 182
الروحانية: 81
الرولة (قبيلة): 191
الروم: 164، 184
الرومانسية الدينية: 144
الرومانسية الطبقية: 144
الرومانسية القومية: 144
الريع النفطي: 90
ريف دمشق: 104
-ز-
زبيدة، سامي: 164، 166
الزبير بن العوام: 34
زعامات القبائل: 197
زكريا، أحمد وصفي: 190-191
الزمر، عبود: 109
زنادقة قريش: 172
الزندقة: 94
الزيدية: 56
-س-
سالازار، فيليب: 52-53
السباعي، مصطفى: 122
السبكي، أمين محمود: 94
السبكي، محمود محمد خطاب: 92، 94، 96

السبكي، يوسف أمين: 94
ستيوارت، ليمان: 13
ستيوارت، ميلتون: 13
سجون الدولة السلطوية المخابراتية: 121
السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: 148
سرور، محمد: 110
سرية، صالح: 72-73، 82
سعد بن أبي وقاص: 34
سعود بن عبد العزيز بن محمد آل سعود (سعود الكبير): 159، 202-204
السعودية: 29، 89-90، 98، 110، 131، 155، 163، 167-169، 178، 184، 192، 196-197، 203، 207-208
- الدولة الأولى: 98، 196
- الدولة الثالثة: 98، 184، 203، 207
السعوديون: 127، 205، 207
السفاريني، محمد: 104
السلطة الدينية: 207
السلطة السياسية: 100، 207-208
السلطنة العثمانية ينظر الإمبراطورية العثمانية
سلطنة المغول (في الهند): 158
السلف الصالح: 11، 17، 21، 48، 50، 134، 140
السلف المتخيَّل: 34، 180
السلفيات السنية: 9
السلفيات الشيعية: 9
السلفية الإحيائية: 153
السلفية الإصلاحية: 21، 28، 31، 46، 178
السلفية الإمامية: 20
السلفية «الثورية»: 37
السلفية الجامية: 43
السلفية الجهادية: 31، 54، 72-73، 83، 85، 87، 102، 108، 176، 178، 189
السلفية الحديثة: 153
السلفية الحنبلية: 19-20
سلفية دمّاج (اليمن): 29
السلفية الرسمية: 100
السلفية السياسية: 31-32
السلفية غير الرسمية: 100

السلفية الكلاسيكية الطهرانية: 85
السلفية العلمية: 31، 84
السلفية المتزمتة: 101، 146، 163
السلفية المجافية للسياسة: 83
السلفية المحافظة: 37، 74
سلفية المدن العربية: 22
السلفيون الإصلاحيون: 55، 99
السلفيون التكفيريون: 167
السلفيون الجهاديون: 46، 67، 77، 143، 161، 183
السلفيون السياسيون: 46
السلفيون الطهرانيون: 67
سليمان باشا (والي دمشق): 159
السمهوري، رائد: 7
السنّة: 18-19، 123
السنّة النبوية: 9، 17-18، 25، 32، 37-39، 43، 48، 50، 60، 64، 82، 96، 101، 115، 134، 141-142، 153، 156، 180، 205
السندي، محمد حياة: 103-104
السنكلي، عبد الرؤوف: 103
السنوسي، محمد بن علي: 158
السنوسية: 157
السودان: 159
سورية: 48، 54، 85، 97، 108-109، 111، 122، 142، 190، 200
- دستور 1950: 122
السوفيات: 177
سومطرة: 103
السيادة: 120، 176
سيادة الإسلام: 86
سيادة القانون: 170
السياسة: 91، 117
السياق: 61، 73، 80
السيخ (في الهند): 158
سيرة الرسول: 17، 141، 184
السيسي، عبد الفتاح: 114
سيفان، إيمانويل: 105

-ش-

الشاطبي، أبو اسحق إبراهيم بن موسى: 30
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: 42، 142
الشافعية: 20، 63-64، 96، 104
الشام: 38، 187
شبه القارة الهندية: 97
الشذوذ الجنسي: 206
الشرع ينظر الشريعة

الشرعية الإسلامية: 171
الشرق: 12، 97، 116، 130
الشرق الأقصى: 116
الشرك: 47 50، 56، 77، 97، 128، 139، 148، 154، 156-157، 174، 181، 183، 187، 196
شرك الطاعة: 154
شركة قناة السويس: 125
الشريعة: 28، 58-59، 62، 71، 73، 75، 79، 105-106، 112، 132-134، 138، 148-149، 172-173، 180، 183، 194، 199
شريعة الله (حاجي شريعة الله): 158
الشريعة الإلهية: 173
شعائر العبادة: 181
شمر (قبيلة): 191، 195
الشهابي، حيدر: 187
الشورى: 28، 78، 119، 132، 158
الشيعة: 18-19، 72، 96، 123، 155، 177، 202
الشيعة الإثنا عشرية: 72، 190
الشيعة الإمامية: 69
شيعة علي بن أبي طالب: 68
الشيعية الإمامية: 17
الشيوعية: 13، 121-123، 125، 145، 168
-ص-
الصحابة: 11، 17-18، 33، 60، 82، 134، 142، 157، 172، 176
الصحوة الإسلامية: 55، 97
الصحوة الدينية: 14
الصراع الاجتماعي: 123
الصراع بين السعوديين والهاشميين: 99
الصراع السياسي: 137
الصراع الطائفي في العراق: 54
الصراع على السلطة: 117
الصفات الإلهية: 60
الصلاة خلف الأئمة: 37
صلاح الدين الأيوبي: 177
الصهيونية: 79
الصوفية: 91، 97، 155، 158، 175
الصين: 118
-ض-
ضمام بن ثعلبة: 193
-ط-
طاعة السلطان البِر والفاجر: 36-37، 43

الطاعة لأولي الأمر: 155، 180
الطاغوت: 47، 128-129، 183
الطائف: 62، 76، 203-204
الطائفة الدينية: 15
الطائفة الدينية المتخيلة: 134
الطائفية: 117
الطائفية السياسية: 123، 143
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: 44-45، 166
الطبقات العليا العثمانية: 206
الطرق الصوفية: 25
- الجشتية: 97
- السهروردية: 97
- القادرية: 97
- النقشبندية: 97، 104
طريق الحج: 187، 201، 204-205
الطغيان: 177
الطلاق: 59
طلب الشفاعة من الأولياء: 185
طلحة بن عبيد الله: 34
الطنطاوي، علي: 198
الطهرانية: 100
الطهرانيون: 46

-ظ-

ظاهر الإسلام: 79
ظاهر الحديث: 163
ظاهر الدين: 79-81
الظاهر غازي (ملك حلب): 177
ظاهر القرآن: 163
ظاهر النص: 18، 31، 59-61، 64، 83، 101، 142، 163
الظواهري، أيمن: 72، 177

-ع-

العادات الدينية الإسلامية: 142
العالم الإسلامي: 20، 122، 168
العالم الثالث: 121
العالم الحديث: 122
العالم العربي: 47، 176
العامة: 40، 43-44، 146، 149، 164، 189
العبادة: 171، 181-182
عبادة الأجداد: 33
عبادة الأضرحة: 186
عبادة الله: 181-182، 186
عبادة الأوثان: 185
العباسيون: 42، 49، 197
عبد الله بن محمد (منظر الجهاديين): 119

عبد الرازق، علي: 93-94
عبد الرحمن بن عوف: 34
عبد الله بن جحش: 62
عبد الله بن زيد بن ثعلبة: 62
عبد الله بن عمر: 34
عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود: 98، 182، 184، 193، 198، 203، 208
عبد العزيز بن محمد بن سعود بن محمد بن مقرن: 56، 89، 98، 161، 184، 196، 201، 207
عبد الناصر، جمال: 94
عبده، محمد: 21-24، 92، 175
العتيبي، جهيمان: 29، 84
عثمان البتي (فقيه البصرة): 19
عثمان بن عفان: 34، 68، 134
عثمان بن معمر التميمي (حاكم العيينة): 186، 194
العثمانيون: 156، 160، 193، 206
العجائب: 41
العدل الاجتماعي: 122
العراق: 38، 54، 83، 97، 108-109، 123، 137، 142، 167، 190-191، 200
العرب: 13، 56، 156، 171، 175، 184، 190
عرب الجاهلية: 185
العرف الديني: 199
العرف القبلي: 199
عشائر جنوب العراق: 190
العشائرية: 117
عصر النهضة: 102
العصريون: 175
العقد الاجتماعي: 39
العقل: 18، 39، 46، 57-59، 75، 86، 101، 163
العقل السلفي الديني: 34
العقل السلفي العلماني: 34
العقل الكلي: 39
العقوبات الشرعية: 149
العقيدة: 86، 162، 171، 180
عقيدة التوحيد: 46، 183
العقيدة الواسطية: 147
عقيدة الولاء والبراء: 128
العقير: 201
العلاقة بين الفكر والواقع: 124
العلاقة بين النظرية والممارسة: 124
علم أصول الدين: 15

علم أصول الفقه: 15، 61
علم الكلام: 59، 176
علم المنطق: 58
علماء الحديث: 85
علماء الدين: 22، 29، 64، 70، 156، 159
- السنة: 100
-الشيعة: 100
العلمانية: 48، 151
العلمنة: 151
علمنة المعرفة: 59، 162
العلوم الإنسانية: 53
علوم الحديث: 19
العلوم الدينية: 138
العلوم الغربية: 118-119
علي بن أبي طالب: 33-35، 47، 68، 134
علي بن ربيعة: 179
العمارة (العراق): 190
عمارة، محمد: 92
عمّان: 79
عمان (سلطنة): 190
عمر بن الخطاب: 26، 34، 45-46، 134
عمر بن عبد العزيز: 45
عمرو بن عبيد: 40
العمل: 171
عنزة (قبيلة): 206
العنصرية الأوروبية: 175
العنف: 43، 80، 107، 109، 114، 123، 130، 143، 146، 170، 174، 202
العنف السياسي: 174
العهد الأيوبي: 106
العهد السلجوقي: 106، 136-137
عهد المدينة: 28
العهد المملوكي: 106
العهدة العمرية: 45-46
العولمة: 107
عولمة الإسلام: 51
العيينة: 139، 183، 186، 194
-غ-
غالب باشا (الشريف غالب): 203
غاليلي، غاليليو: 163
الغرب: 10، 12، 51-52، 54، 115-116، 118، 131، 140، 168، 175

الغربيون: 28
غروتيوس، هوغو: 39
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 30، 60، 63، 136-138
الغزالي، محمد: 110، 123
الغزو: 38، 62، 80، 98، 160، 167، 182، 184، 195-198، 203، 205-206
الغساسنة: 184
الغمراوي، محمد أحمد: 93
الغنيمة: 62، 195-196
الغيار (زي خاص بأهل الكتاب): 205
غيلان الدمشقي: 40، 68

-ف-

الفاسي، علال: 21، 28-30
الفاطميون: 177
فتوى الطلاق (لابن تيمية): 163
فتوى ماردين (لابن تيمية): 76، 170
الفراعنة: 116
فرائض الدين: 90-91، 150، 184، 193-195
- الصلاة: 90
فرج، عبد السلام: 43، 77-79، 109، 174
الفرس: 164، 184
الفرض والواجب: 80
الفرق الإسلامية: 49
الفرق الدينية: 154
الفصائل الإسلامية المسلحة في سورية: 85
الفصل بين الدين والدولة: 127: 164
فصل الدين عن السياسة: 48
فصل السلطنة عن الخلافة (1922): 23، 25، 127، 151، 175
الفقه: 59-61، 64، 118، 122، 138، 149، 156
الفقه الحنبلي: 140
فقه الدولة السلطانية: 157
فقه الدولة الغربي الحديث: 120
فقه السلف: 157
الفقهاء: 70، 75، 80، 82، 105، 112، 136-137، 151، 159، 165-166
الفقي، حامد: 91
الفكر الاستشراقي: 140
الفكر الإسلامي: 15، 65، 123-124، 146
فكر الإصلاح الديني: 82

الفكر الأصولي المسيحي: 14
الفكر التكفيري: 192
الفكر السلفي: 185
الفكر السياسي الفارسي: 137
الفكر الماركسي: 52
الفكر المحافظ: 146
الفكر الوهابي: 114، 167
الفكر اليوناني الفلسفي: 137
فلسطين: 79، 86، 111
الفلسفة: 176
الفلسفة المحافظة: 146
الفن: 91
فول، جون: 103
فولني، قسطنطين فرانسوا: 193
فويجت، ف. أ.: 144
فيكتوروفيتش، كوينتن: 46، 73

-ق-

قاعدة «العذر بالجهل»: 70-72
القاعدة القانونية «لا جهل بالقانون»: 71
قاعدة «لا عذر بالجهل»: 71
القاهرة: 56، 125
قبائل بلاد الشام: 190، 194
القبائل العربية: 184، 196
القبائل والعشائر: 50، 99، 161، 191-193، 197-198
قبر زيد بن الخطاب: 186
قتال «العدو البعيد»: 177
القدرية: 68
القدس: 86، 177
القرآن: 17-18، 25، 32، 38-39، 43، 50، 59-62، 64، 69، 81-82، 96، 101، 124، 134-136، 141-142، 149-150، 156، 173، 176، 180، 184-185، 193، 196، 199
- آيات الأحكام والتشريع: 62
- آيات الإيمان والأخلاق: 62
- آية الخمس (الأنفال: 41): 62
- سورة براءة (التوبة): 184، 192-193
-- آية السيف (الآية 5): 184
قريش: 62
القصيم: 190
القضايا الأخلاقية: 74
قضية فلسطين: 10
قطب، سيد: 43، 47، 100، 105-106، 110-112، 114-115، 118-119، 121-122، 128-129،

135، 145، 154، 170، 172-178، 183
قطب، محمد: 135، 154
القطبية (نسبة إلى سيد قطب): 112-114
القطيف: 201
قلاوون: 205، 207
القمع: 110، 128
القنيطرة: 190
قوات الاحتلال الأميركي في العراق: 83
قوافل الحج: 156، 204
القوانين الوضعية: 71
القومية: 86
القومية العربية: 116، 168
القوميون العرب: 79
القوميون الليبيراليون المصريون: 127، 175
القياس: 58-61
قياس الغائب على الشاهد: 59
قياس الفرع على الأصل: 165
القيم: 173
قيم التقدم: 20
قيم الحرية: 20

-ك-

الكاثوليكية: 163
الكاريزمية: 41
كاليفورنيا الجنوبية: 13-14
كبلر، يوهان: 163
الكرامات: 21، 40-41
كربلاء: 190، 202
الكرك: 159
الكعبة: 156
الكفار (الكفرة): 36، 38، 67، 70، 73-74، 76-77، 79-80، 82، 112-113، 134، 143، 159، 179-180، 185، 193، 195، 198، 207
كفار الجاهلية: 179
الكفر: 36، 39، 47، 50، 57، 67-68، 70، 72، 77، 80-81، 86، 125، 139، 170، 183، 188
كفر المطلق: 73
كفر المعيّن: 73
الكماليون: 23
كمبوديا: 146
الكنيسة الرسمية: 164

الكواكبي، عبد الرحمن: 21، 28، 30، 175
كوبرنيكوس، نيكولوس: 163
كورانسي، لويس دو: 206
الكوراني، أبو الطاهر محمد بن إبراهيم: 103
الكونغرس الأميركي: 106
الكويت: 114

-ل-

اللاعقلانية: 30، 144
اللاعنف: 83
اللغة العربية: 12-13
لوثر، مارتن: 164
لويس، برنارد: 141
الليبرالية: 13-14، 123
الليبراليون: 22، 92، 111، 115، 149، 175، 149
ليبيا: 159

-م-

مابعد الاستشراق: 11
الماتريدية: 20، 69
ماردين: 76-78
الماركسية: 121
الماركسيون: 52
الماضي: 31، 34، 84، 132، 141، 145، 163
الماضي المتخيل: 163، 191
مالك بن أنس: 42
المالكية: 20، 60، 64، 96، 104
المأمون (الخليفة): 40، 69، 98
المبتدعة: 196
مبدأ حاكمية الله: 47
مبدأ الهجرة: 86
المتصوفة: 171، 174-175، 177
المتكلمون: 82
المتوكل (الخليفة): 44-45، 205، 207
المثقف الإسلامي: 22
المثقف الحديث: 121
المثقف الشرقي: 121
المثقف المغترب: 128
المثلية الجنسية: 206
المجتمع الإسلامي المنظم: 180
المجتمع الجاهلي: 129
المجتمع الحديث: 31، 132
المجتمع الرأسمالي الحديث: 121
المجتمع الفلاحي الزراعي: 146
المجتمع الطبقي: 144

المجتمع العربي: 55
المجتمع المسلم ينظر المجتمعات الإسلامية
المجتمع المنظم: 173
المجتمعات الإسلامية: 55، 80، 102، 112-113، 142، 146، 153، 175-176
المجتمعات الحديثة والمعاصرة: 170، 193
المجتمعات العربية قبل الإسلام: 173
المجتهد في المذهب: 163
المجتهد المرجح: 163
المجتهد المستقل: 15، 19
المجتهد المطلق: 19
المجتهد المؤسس: 163
المجتهدون الإماميون: 19
المجتهدون الشيعة: 19
مجزرة الطائف (1924): 203
مجلة **المنار**: 22، 24، 94، 124
المحافظون: 175
المُحدَثات: 8، 21
المحرمات الوهابية: 187، 201
محمد بن سعود بن محمد آل مقرن: 98، 157-158، 164، 184، 192، 195
محمد بن سلمان آل سعود: 99
محمد علي باشا: 197
محمد (النبي): 18، 27-28، 34-36، 41، 48-50، 62، 76، 87، 95، 128، 132، 134، 142، 153-154، 156، 158، 162، 164، 171-172، 179، 181، 184-185، 187، 193
المخابرات الأردنية: 144
المخابرات السورية: 144
المخيال الشعبي: 41-42
المدارس الإصلاحية السلفية: 26
مدارس الحديث: 103
المدارس الدينية: 168
المدارس الفقهية: 55، 166
المدرسة السلفية النجدية: 26، 28
مدرسة المنار: 102
المدنية: 31، 51، 124، 129، 142، 172
المدينة المنورة: 90، 103-104، 142، 147، 158، 168، 181، 202، 204
المذاهب الفقهية الإسلامية: 20، 163
المذهب - الدين: 20
المذهبية الحنبلية المتخيلة: 25

المذهبية الفقهية: 20، 25
المذهبية الفقهية - الاعتقادية: 20، 25
مراجع السنّة: 18
مراجع الشيعة: 18
مراكش: 29
المرتدون: 36، 67، 70-71، 73، 79، 81، 143، 164، 177، 179، 193
المرجئة: 68-69
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 7-8
مركز مشروع بحث الأصولية في الأكاديمية الأميركية: 15
المركزية الديمقراطية: 118-119
المساجد: 129، 140، 168-169، 192
المسألة الأمازيغية: 116
المساواة في الحقوق والواجبات: 28
المستشرقون: 11-12، 106، 120
المستشرقون الإسرائيليون: 105
المستقبل: 27، 145، 163، 191
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: 44، 172-173
المسلمون: 44، 69، 72-73، 78-80، 82-83، 86، 90، 142، 147، 157، 164، 170-171، 173-174، 177، 181، 185، 200
المسلمون الكاذبون: 181
المسيح: 13
المسيحية: 13-14، 21، 79
- الثالوث: 13
- العجائب: 13
- قصة الخلق: 13
المسيحيون: 44، 46، 174، 205
المشرق العربي: 104
المشركون: 86، 171، 176، 184-185
مشركو العرب: 80، 174، 184، 192
مشهور، مصطفى: 136
المشيخة: 158
مشيخة دار الإسلام العثمانية: 164
مصر: 29، 48، 56، 77-78، 90-91، 97، 104، 109، 111، 114-116، 122، 167، 174، 204
المصريون: 56
مصطفى، شكري: 135
المطبعة السلفية (مصر): 92
مطير (قبيلة): 195
المظاهر الدينية الوهابية: 205

معادلة تحديث – فشل التحديث – عودة إلى الدين: 133
معادلة طبقة – حزب – أيديولوجيا: 133
المعاصي والكبائر: 74، 173
المعايير الأخلاقية والسلوكية: 173
المعتزلة: 36، 39، 43، 57، 63، 133
المعتصم بالله (الخليفة): 40
المعرفة: 86، 151، 162
معركة السبلة (1929): 184
المغرب: 103
المغرب العربي: 111
مفكرو النهضة: 92
المفكرون الإسلاميون: 102
المفكرون الحركيون الإسلاميون: 123
مفهوم الأصولي: 15
مقام الإمام علي (النجف): 202
المقبلي، صالح بن مهدي: 92
مقولة خلق القرآن: 40، 43
مقولة العودة إلى الدين: 132
مكة: 62، 90، 92، 103–104، 181، 187، 198، 202–204
الملكية الخاصة: 144
الملكية العامة للأرض: 123
المماليك: 78، 148
مملكة حلب الأيوبية: 178
منطق الدولة: 208
المنطق الصوري اليوناني: 138
المنطقة العربية: 123، 157
المنظّرون السلفيون الجهاديون: 178
منيب أفندي (قاضي مكة): 203
المهاجرون: 34
المهدي المنتظر: 29، 141
المهدية (السودان): 157، 159
المواطنة: 170
المواطنون من غير المسلمين: 91
المؤتمر السوري: 24
المؤدب، عبد الوهاب: 164–166
المودودي، أبو الأعلى: 43، 47–48، 71، 105، 114، 123، 168، 170، 172–174، 176، 180
المودودية (نسبة إلى أبو الأعلى المودودي): 113
مؤرخو الجزيرة: 195
الموروث الثقافي: 57
المؤسسات التبشيرية الوهابية: 90
المؤسسات الدينية السعودية: 85

المؤسسة الدينية: 146، 162، 192، 208
المؤسسة الدينية العثمانية: 164
المؤسسة الدينية المحافظة: 167
المؤسسة الدينية الوهابية: 98-99، 168، 208
الموصل: 192
المؤمنون: 15، 51، 55، 68-69، 80-81، 86، 126، 129، 143-144، 150، 183
مونتي (المقيم الفرنسي في البصرة): 207
ميتافيزيقا التقدم: 33

-ن-

نابلس: 104
ناجي، هاشم: 193
النبوة: 153-154، 183
النبوة الجهادية: 154
نجد: 65، 99، 118، 131، 157، 189-190، 194-195، 199
النجف: 190، 202
النخبة السعودية الحاكمة: 168
نخلة (بين مكة والطائف): 62
نزع الهوية: 55
النزعة الشرقية: 175
النزعة العرقية: 12
النزعة الغربية: 175
النزعة الفكرية الاسمانية: 162
نساء النبي: 173
نشر الدعوة: 90، 192، 194، 197
نشر الدعوة بالسيف: 187، 189، 194
نشوء الدولة: 144
نشوء الدين: 144
النص التوراتي: 13
النص القرآني: 162
النصارى ينظر المسيحيون
النصرانية ينظر المسيحية
نظام الخميني: 164
النظام الديمقراطي: 81
النظام العالمي الجديد: 107
النظام الناصري: 110، 134
نظرية السيادة في القانون الدستوي: 71
نظرية القاعدة الصلبة: 176
نظرية المركزية الأوروبية: 175
نظرية النبوة الجديدة: 176
نظرية النشوء والارتقاء: 101

النقاء البلشفي: 116
النقاء الفكري الإسلامي المتخيّل: 116
نقائض الدين: 74
النقل: 57-58
نمط التدين: 20، 31-32، 46، 91، 94، 147، 161، 166، 168-169
نمط التدين الحركي السياسي: 26
نمط التدين الوهابي: 169
نمط الحياة: 14
النهضة الشرقية الحديثة: 115
نور الدين علي (ملك دمشق): 177

-هـ-

الهاشميون: 23، 127، 203
الهِجر (مستوطنات البدو): 182، 193
هجرة الفلسطينيين من فلسطين: 86
هدم أنصبة القبور والأضرحة: 156، 186، 189
الهرطقة: 57
الهضيبي، حسن: 113-114، 135-136، 174
الهند: 47، 103، 173
هوبز، توماس: 50
هوليوود: 13
الهوية: 10، 14، 20، 55، 107، 115-116، 126، 128، 130
الهوية الإسلامية: 118
الهوية الشرقية: 175
الهوية الوهابية: 185
هيكل، محمد حسين: 115
هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (السعودية): 192
هيئة كبار العلماء (السعودية): 90

-و-

الواثق بالله (الخليفة): 40
وادي الدواسر: 194
واصل بن عطاء: 40
الوادعي، مقبل بن هادي: 29، 84، 113
الوافد: 117، 137
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر: 197
الوثنية: 56
الوثنيون: 29
الوحدة الإسلامية: 23
وحدة الدين والدولة (شعار): 132
وحدة المسلمين: 69
الوحي: 62، 156
وسائل الاتصال: 111، 120

وسائل التواصل الاجتماعي: 52-53

وسائل الإعلام الغربية: 52

الوطن العربي: 106، 130

الوطنية: 86، 126

الوعاظ: 111

الوعي الإسكاتولوجي المهدوي الإسلامي: 141

الوعي التقهقري بالتاريخ: 28، 33، 55، 141

الوعي الديني: 190

الوعي الشعبي: 34

الوعي الكرستولوجي: 141

الوقف: 123

الولاء الحزبي الحركي: 120

الولايات المتحدة الأميركية: 14، 107، 168

الوهابية: 7، 16، 19، 21، 25-28، 36، 39، 41، 56، 71، 87، 90، 92، 95-100، 106، 110، 129، 131، 136، 140، 153-154، 156، 158، 160-169، 176-178، 180، 189-190، 192-193، 195، 199، 201، 208

الوهابيون: 25، 56، 64، 98، 118، 131، 159-160، 162، 164، 181، 183، 185-187، 189، 195-197، 199، 201-202، 204، 206-207

-ي-

اليابان: 118

الياسه (الياسق): 78، 105-106

يزيد بن معاوية: 157

اليسار: 14، 168

اليسار العربي الراديكالي: 79

اليمن: 10، 29، 107، 110، 114، 190

اليهود: 174، 205

يوسف باشا (والي دمشق): 159

يوسف (الشيخ، قائد التمرّد ضد الهولنديين في إندونيسيا): 103

يوسف كنج باشا (والي دمشق): 205-206

يوم الغدير: 202

هذا الكتاب

حاز مصطلح "السلفية" مقدارًا كبيرًا من التعريفات والشروح والاستعمالات المختلفة، ومع ذلك لا يزال كثير من الدارسين والكُتّاب يتداولون المصطلح إما بالتبسيط وإما بالاختزال وإما بالنقل المتواتر عن السلف؛ وما فتئ الفهم السائد للسلفية يدور على ثلاثية "الكتاب والسُنة" و"نبذ البدع" و"إنكار المُلحدات". أما هذا الكتاب فينظر إلى السلفية لا كمفهوم مجرد ذي معنى اختزالي، بل كمصطلح له تاريخ، وله سياق تاريخي أيضًا، خضع لتعديلات جوهرية في معناه ودلالته معًا. ثم إن مفهوم السلفية ليس واحدًا، بل متعدد؛ فثمة سلفيات لا سلفية واحدة.

يدرس عزمي بشارة في كتابه السلفية باعتبارها سلفيات؛ فمنها الإصلاحية والدعوية والجهادية والعلمية، علاوة على السنية والشيعية وغيرها، ويحفر عميقًا في التاريخ الإسلامي ليؤسس مدخلًا علميًا لفهم العلاقة بين السلفية والوهابية، ويقيم تفاعلًا معرفيًا بين سلفية "أهل الأثر" القدامى وسلفية ابن تيمية.

في هذا الكتاب، يعود عزمي بشارة إلى الحفر في ثنايا التاريخ الإسلامي ليعالج السلفية في ظهوراتها المتعددة، ويستولد من ذلك فهمًا معاصرًا لها من خلال التصدي لإشكالية المصطلح على المستويين الفكري والتاريخي، ومن خلال دراسة حنبلية محمد بن عبد الوهاب وسلفية محمد رشيد رضا، فضلًا عن تمثلات السلفية في النطاق الفقهي، ومقارنة ذلك بالسلفيات المسيحية التي ظهرت في حقبة "الإصلاح الديني" الأوروبية.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 10 دولارات

ISBN 978-614-445-212-7

